LACAN
EL SEMINARIO

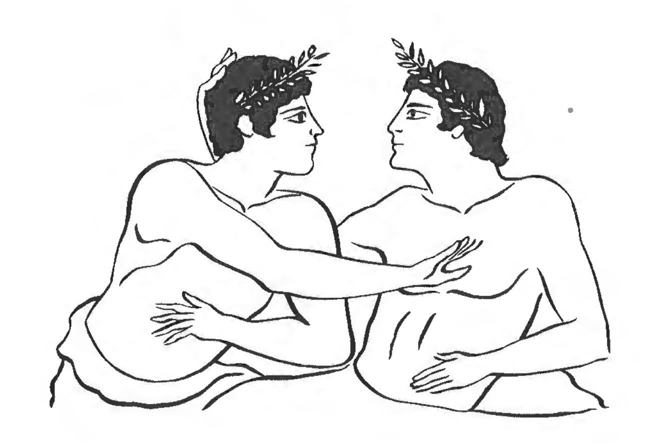
La Transferencia

8



Paidós

EL SEMINARIO DE JACQUES LACAN



EDITOR ASOCIADO
JUAN GRANICA

TRADUCCIÓN DE
ENRIC BERENGUER

ÚNICA EDICIÓN
AUTORIZADA

Diseño de la Colección
Carlos Rolando - The Design Workshop

EL SEMINARIO DE JACQUES LACAN
LIBRO 8

LA TRANSFERENCIA
1960-1961

TEXTO ESTABLECIDO POR
JACQUES-ALAIN MILLER

EDICIONES PAIDÓS
BUENOS AIRES - BARCELONA
MÉXICO

Título del original
Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VIII
Le transfert

Traducción de Enric Berenguer

150.195 LAC
Lacan, Jacques
El seminario de Jacques Lacan : libro 8 : la transferencia.- 1ª ed. 3ª reimp.- Buenos Aires : Paidós, 2008.
448 p. ; 22x16 cm.- (El seminario de Jacques Lacan)

Traducción de: Enric Berenguer

ISBN 978-950-12-3976-8

I. Título 1. Psicoanálisis

1ª edición, 2003
3ª reimpresión, 2008

Defensa 599, Buenos Aires
e-mail: difusion@areapaidos.com.ar
www.paidosargentina.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Impreso en Gráfica MPS,
Santiago del Estero 338, Lanús, en marzo de 2008
Tirada: 2000 ejemplares

ISBN 978-950-12-3976-8

ÍNDICE

El mito de Edipo hoy
Un comentario de la trilogía de los Coûfontaine,
de Paul Claudel

I mayúscula y *a* minúscula

INTRODUCCIÓN

I

AL PRINCIPIO ERA EL AMOR

La Schwärmerei *de Platón.*
Sócrates y Freud.
Crítica de la intersubjetividad.
La belleza de los cuerpos.

Anuncié para este año que voy a tratar sobre la transferencia *en su disparidad subjetiva, su presunta situación, sus excursiones técnicas.*

Disparidad no es un término que haya elegido fácilmente. En lo esencial destaca que aquello de lo que se trata va más allá de la simple noción de una disimetría entre los sujetos. Se rebela, por así decir, de entrada, contra la idea de que la intersubjetividad pueda proporcionar por sí sola el marco donde se inscribe el fenómeno. Hay para decirlo palabras más o menos cómodas según las lenguas. De lo que busco algún equivalente en francés para calificar lo esencialmente impar que la transferencia contiene, es del término *odd.* No hay término para designarlo, aparte del término *imparidad,* que no es habitual en francés.

Su presunta situación, dice además mi título, indicando de este modo alguna referencia al esfuerzo llevado a cabo estos últimos años en el análisis para organizar lo que ocurre en la cura en torno a la noción de situación. La palabra *presunta* es para decir que me sitúo en oposición, o al menos en una posición correctiva, respecto a este esfuerzo. No creo que se pueda decir del análisis, pura y simplemente, que haya ahí una situación. Si lo es, es una de la que se puede decir que es ciertamente una falsa situación.

En cuanto a todo lo que se presenta como *técnica*, debe inscribirse como referido a los principios o, al menos, a la búsqueda de los principios ya evocada en la indicación que mi título da de estas diferencias de planteamiento. Por decirlo todo, se requiere aquí una topología adecuada, y, por lo tanto, una rectificación de lo que implica comúnmente el uso que hacemos todos los días de la noción, teórica, de la transferencia. Se trata de referirla a una experiencia. Esta última, sin embargo, la conocemos muy

bien, al menos en la medida en que, en calidad de lo que sea, hayamos practicado la experiencia analítica.

He tardado mucho tiempo en ocuparme de este corazón de nuestra experiencia. Según la fecha en que hacen empezar este seminario, en el que guío a cierto número de ustedes desde hace algunos años, cuando abordo la transferencia es en su octavo o en su décimo año. Ya verán ustedes que este largo retraso no carecía de razón.

Empecemos, pues.

1

Al principio —

Todos supondrán enseguida que me refiero a alguna paráfrasis de la fórmula *Al principio era el Verbo.*

Im Anfang war die Tat,[1] dice otro.

Para un tercero, en primer lugar, es decir, al principio del mundo humano, era la *praxis*.

He aquí tres enunciados en apariencia incompatibles. Pero a decir verdad, desde el lugar en que estamos para dilucidarlo, es decir, el de la experiencia analítica, lo que importa no es en absoluto su valor de enunciado, sino su valor de enunciación, o también de anuncio, quiero decir el modo en que ponen de manifiesto el *ex nihilo* propio de toda creación y muestran su vínculo íntimo con la evocación de la palabra. En este plano, manifiestan evidentemente que encajan en el primer enunciado, *Al principio era el Verbo*.

Si lo evoco, es para diferenciar de esto lo que yo digo, así como el punto de donde voy a partir para enfrentarme a este término, el más opaco, a este núcleo de nuestra experiencia que es la transferencia.

Pretendo partir, quiero partir, voy a tratar de partir — empezando con toda la torpeza necesaria — hoy de lo siguiente, que el término *al principio* tiene con toda seguridad otro sentido en el análisis.

Al comienzo de la experiencia analítica, recordémoslo, fue el amor. Este principio es distinto de la transparencia de la enunciación para sí misma,

1. En el principio era la acción. [N. del T.]

que daba su sentido a las fórmulas de hace un momento. Es un comienzo cargado, un comienzo confuso. Es un comienzo no de creación, sino de formación. Enseguida llegaré al punto histórico en el que nace del encuentro entre un hombre y una mujer, Joseph Breuer y Anna O., en la observación inaugural de los *Studien über Hysterie*, cuando nace lo que es ya el psicoanálisis y que la propia Anna bautizó con el término de *talking cure*, o también deshollinado, *chimney sweeping*.

Antes de pasar a esto, quiero recordar un instante, para quienes no estaban aquí el año pasado, algunos de los términos alrededor de los cuales giró nuestra exploración de lo que llamé la ética del psicoanálisis.

El año pasado quise explicar ante ustedes — digamos, para referirme a la palabra creación que he traído hace un momento — la estructura creacionista del *éthos* humano en cuanto tal, el *ex nihilo* que subsiste en su corazón y que constituye, por emplear un término de Freud, el núcleo de nuestro ser, *Kern unseres Wesens*. Quise mostrar que ese *éthos* se enrosca alrededor[2] de este *ex nihilo* como algo que subsiste en un vacío impenetrable.

Para abordarlo, y para designar este carácter impenetrable, empecé, ustedes lo recuerdan, por una crítica cuya finalidad consistía en rechazar expresamente lo que me permitirán ustedes llamar, o al menos quienes me escucharon me dejarán llamar, la *Schwärmerei* de Platón.

Schwärmerei, para quienes no lo saben, designa en alemán ensoñación, fantasma, dirigido hacia algún entusiasmo y, más especialmente, hacia la superstición. En suma, se trata de una observación crítica, añadida por la historia, en el orden de la orientación religiosa. El término *Schwärmerei* tiene claramente esta inflexión en los textos de Kant. Pues bien, la *Schwärmerei* de Platón es haber proyectado en lo que llamo el vacío impenetrable la idea del Soberano Bien.

Éste es el camino que, con más o menos éxito seguramente, con una intención formal, traté de seguir — ¿qué resulta para nosotros del rechazo de la noción platónica del Soberano Bien como algo que ocupa el centro de nuestro ser?

Para volver a nuestra experiencia, sin duda, pero con una intención crítica, partí de lo que se puede llamar la conversión aristotélica respecto a Platón. Aristóteles está sin lugar a dudas superado para nosotros en el plano

2. *S'enveloppe*. Como "envolver" en español no admite el reflexivo sin la preposición "con", traducimos con un verbo que recuerda al comentario que Lacan hace en el Seminario 6 del *mortal coil* de *Hamlet*. [N. del T.]

ético, pero en el punto en que nos encontramos — tener que mostrar el destino histórico de las nociones éticas a partir de Platón — la referencia aristotélica es ciertamente esencial.

De seguir el paso decisivo que contiene la *Ética a Nicómaco* en la edificación de una reflexión ética, es difícil no ver que, si bien mantiene la noción de Soberano Bien, cambia profundamente su sentido. Mediante un movimiento de reflexión inversa, lo hace consistir en la contemplación de los astros, es decir, de la esfera más exterior del mundo. Y precisamente porque esta esfera, que era para Aristóteles un existente absoluto, increado, incorruptible, quedó para nosotros decisivamente volatilizada en el polvo brillante de las galaxias, último término de nuestra investigación cosmológica, podemos ahora tomar la referencia aristotélica como punto crítico de lo que en la tradición antigua es la noción de Soberano Bien.

Este paso nos dejó entre la espada y la pared, la misma pared de siempre desde que se intenta elaborar una reflexión ética. Teníamos que asumir o no aquello de lo que la reflexión, el pensamiento ético, nunca ha podido desembarazarse, esto es, que no hay bueno, *good*, *Gute* ni placer sino a partir del Bien. Y todavía teníamos pendiente buscar el principio del *Wohltat*, del actuar bien, y lo que éste infiere permite dejar decir que tal vez no es simplemente la B. A., la buena acción, aunque fuese elevada a la potencia kantiana de la máxima universal.

Si hemos de tomarnos en serio la denuncia freudiana de la falacia de las satisfacciones llamadas morales, por quedar disimulada en ellas una agresividad que lleva a cabo la proeza de sustraerle su goce a quien la ejerce, repercutiendo sin cesar en sus *partenaires* sociales su perjuicio — lo que indican aquellas extensas condicionales, circunstanciales, es exactamente el equivalente del *Malestar en la cultura* en la obra de Freud. Hay que preguntarse por qué medios operar honradamente con los deseos. Es decir — ¿cómo preservar el deseo en el acto, la relación del deseo con el acto? El deseo encuentra por lo común en el acto su colapso más que su realización, y, como mucho, el acto sólo le presenta al deseo su hazaña, su gesto heroico. ¿Cómo preservar, entre el deseo y dicho acto, lo que se puede llamar una relación simple, o salubre?

Digamos crudamente lo que quiere decir *salubre* en el sentido de la experiencia freudiana. Quiere decir desembarazado, lo más desembarazado posible, de la infección que es a nuestros ojos — pero no sólo a nuestros ojos, los ojos, desde siempre, desde que se abren a la reflexión ética — el fondo pululante de todo establecimiento social en cuanto tal.

Esto supone, por supuesto, que el psicoanálisis, incluso en su manual operatorio, no respete ese punto ciego, esa catarata recientemente inventada, esa lacra moral, esa forma de ceguera, que constituye determinada práctica desde el punto de vista llamado sociológico. Podría recordar aquí lo que pudo presentificar para mí cierto encuentro reciente con aquello a lo que conduce, vacío y escandaloso a la vez, esta investigación que pretende reducir una experiencia como la del inconsciente a la referencia de dos, tres, hasta cuatro modelos sociológicos — pero mi irritación, que fue grande, ha decaído, y dejaré a los autores de tales ejercicios en las banalidades en las que se sienten a gusto.

Precisaré que cuando hablo en estos términos de la sociología, no me refiero, ciertamente, al nivel de meditación donde se sitúa la reflexión de un Lévi-Strauss — consulten su discurso inaugural en el Collège de France —, que se refiere expresamente a una meditación ética sobre la práctica social. La doble referencia a una norma cultural, por una parte, más o menos míticamente situada en el neolítico y, por otra parte, a la meditación sobre política de Rousseau, es en este punto suficientemente indicativa. Pero dejémoslo, aquí esto no nos concierne en absoluto.

Recordaré tan sólo que es a través de la referencia propiamente ética que constituye la reflexión salvaje de Sade, que es siguiendo los caminos insultantes del goce sadiano como les mostré uno de los accesos posibles a la frontera propiamente trágica donde se sitúa el *Oberland* freudiano. En el seno de lo que algunos de ustedes bautizaron el *entre-dos-muertes* — término muy exacto para designar el campo donde se articula propiamente todo lo que sucede en el universo trazado por Sófocles, y no sólo en la aventura de Edipo Rey — se sitúa el fenómeno en relación con el cual creo poder decir que hemos introducido un punto de referencia en la tradición ética, en la reflexión sobre los motivos y las motivaciones del Bien. Este punto de referencia lo designé propiamente como el de la belleza, en tanto que adorna, más bien tiene por función constituir el último dique antes del acceso a la cosa última, a la cosa mortal, allí donde la meditación freudiana aportó su último testimonio bajo el término de pulsión de muerte.

Les pido disculpas por este largo rodeo, que no es sino un breve resumen con el que he creído poder bosquejar lo que dijimos el año pasado. Este rodeo era necesario para recordar, en el origen de lo que ahora tendremos que decir, en qué nos detuvimos respecto a la función de la belleza. En efecto, no tengo necesidad, para la mayoría de ustedes, de recordar qué constituye el término de lo bello, de la belleza, en este punto de inflexión que llamé la *Schwärmerei* platónica.

Provisionalmente, a título de hipótesis, consideraremos que ésta constituye, en el plano de una aventura, si no psicológica al menos individual, el efecto de un duelo que se puede llamar sin duda inmortal, puesto que se encuentra en el origen mismo de todo cuanto se articuló luego, en nuestra tradición, sobre la idea de inmortalidad — del duelo inmortal de quien encarnó el desafío de sostener su pregunta, que no es sino la pregunta de cualquiera que hable, en el punto en que él la recibía, dicha pregunta, de su propio demonio, de acuerdo con nuestra fórmula, en forma invertida. Me refiero a Sócrates — Sócrates, puesto de esta forma en el origen, digámoslo enseguida, de la transferencia más duradera que la historia haya conocido — lo cual daría a esta fórmula todo su peso.

Me propongo que lo perciban ustedes — el secreto de Sócrates estará detrás de todo lo que diremos este año sobre la transferencia.

2

Este secreto, Sócrates lo confesó. Pero no por ser confesado deja un secreto de ser un secreto. Sócrates pretende no saber nada, salvo saber reconocer qué es el amor, saber reconocer infaliblemente, nos dice — paso al testimonio de Platón, especialmente en el *Lisis*, párrafo 204 c —, cuando con ellos se encuentra, dónde está el amante y dónde está el amado.

Esta referencia de Sócrates al amor se produce en una multiplicidad de casos, que nos devuelven a nuestro punto de partida que hoy quiero destacar. En efecto, por púdico o inconveniente que sea el velo mantenido, entreabierto, sobre el accidente inaugural que hizo desistir al eminente Breuer de permitir la continuación de la primera experiencia, no obstante sensacional, de la *talking-cure*, es muy evidente que era una historia de amor. Esta historia de amor no existió sólo por parte de la paciente, de esto tampoco cabe duda.

No basta con decir, en los términos exquisitamente comedidos que son los nuestros, como lo hace el Sr. Jones en cierta página de su primer volumen de la biografía de Freud, que Breuer debió de ser víctima de lo que nosotros llamamos, dice, una contratransferencia algo acentuada. Está claro que Breuer amó a su paciente. Como prueba más evidente nos basta lo que, en un caso semejante, es el desenlace bien burgués, el retorno a un

fervor conyugal reanimado, el viaje urgente a Venecia, con el resultado, incluso, del fruto de una nueva hija que se añadió a la familia, de quien Jones nos indica bastante tristemente que su fin, muchos años después, se confundiría con la irrupción catastrófica de los nazis en Viena.

No hay que ironizar sobre esta clase de accidentes, salvo, por supuesto, en lo que pueden manifestar de típico respecto a cierto estilo propio de las relaciones llamadas burguesas con el amor. Revelan la necesidad, la necesariedad, de un despertar frente a esa incuria del corazón que tan bien se armoniza con el tipo de abnegación en la que se inscribe el deber burgués.

No es esto lo importante. No importa que Breuer haya o no resistido. Más bien, lo que debemos considerar una bendición, en aquel momento, es el divorcio, ya inscrito con más de diez años de anterioridad, entre Freud y él. Esto ocurre en 1882, habrá que esperar diez años para que la experiencia de Freud conduzca a la obra de los *Estudios sobre histeria*, escrita con Breuer, quince años para que Breuer y Freud se separen. Eso es lo importante. El pequeño Eros, cuya malicia, en lo más repentino de su sorpresa, golpeó al primero y le obligó a huir, encuentra a su amo en el segundo, Freud. ¿Y por qué?

Podría decir — déjenme divertirme un momento — que es porque Freud tiene cortada la retirada. Este elemento pertenece al mismo contexto que conocemos desde que tenemos su correspondencia con su prometida, el de esos amores intransigentes de los que era sectario. Se encuentra con mujeres ideales que le responden de acuerdo con la modalidad física del erizo, *Sie streben dagegen*, como escribe en el sueño de la inyección de Irma, donde las alusiones a su propia mujer no son evidentes, ni se confiesan — *ellas siempre van a contrapelo.* La *Frau Professor* aparece en todos los casos como un elemento que Freud nos da de su permanente determinación, de su sed, y a veces es objeto de la admiración de Jones, quien, sin embargo, si he de dar crédito a mis informaciones, sabía lo que significa ser dócil.

Éste sería un curioso denominador común entre Freud y Sócrates, Sócrates, que como ustedes saben también se enfrentaba en su casa a una arpía dura de pelar. La diferencia entre las dos, para que resulte sensible, sería aquella cuyo perfil nos mostró Aristófanes, entre la nutria pomposa y la comadreja lisistratesca, cuya feroz mordedura tenemos que percibir en las réplicas de Aristófanes. Una simple diferencia de olor.

Basta ya de este tema. En mi opinión no es sino una referencia accesoria, y este dato sobre la existencia conyugal no es en absoluto indispensa-

ble — quédense todos tranquilos — para su buena conducta. Tenemos que buscar en otra parte el misterio en cuestión.

A diferencia de Breuer, y por la causa que fuese, la actitud que adopta Freud le convierte en el amo del temible pequeño dios. Opta, como Sócrates, por servirle para servirse de él. Aquí, en este *servirse de él*, de Eros — todavía teníamos que subrayarlo —, empiezan para nosotros los problemas. Porque servirse de él, ¿para qué?

Era aquí ciertamente donde hacía falta que les recordara los puntos de referencia de nuestra articulación del año pasado — ¿servirse de él para el Bien? Sabemos que el dominio de Eros va infinitamente más lejos que ningún campo que pueda ser cubierto por el Bien. Al menos empecemos dándolo por sabido, y aquí los problemas que plantea para nosotros la transferencia no hacen más que empezar. Por otra parte, esto es algo que está perpetuamente presentificado en mi mente — y en la de ustedes, porque es lenguaje corriente, discurso común sobre el análisis, decir sobre la transferencia que de ninguna manera, ni de forma preconcebida ni permanente, deben plantear como primer término del fin de su acción el bien, supuesto o no, de su paciente, sino precisamente su *eros*.

No creo que deba dejar de recordar aquí, una vez más, lo que une, en el punto más escabroso, a la iniciativa socrática con la iniciativa freudiana, comparando sus resultados en la duplicidad de términos de esta expresión condensada — Sócrates, también él, elige servir a Eros para servirse de él, sirviéndose de él. Esto le llevó muy lejos, dense cuenta — un muy lejos que se esfuerzan en camuflar haciendo de él un puro y simple accidente de lo que hace un momento llamaba el fondo pululante de la infección social. Pero, creerlo así, ¿no es ser injustos, no es quitarle la razón? ¿Creer que él no sabía perfectamente que iba a contracorriente de todo ese orden social en cuyo medio inscribía su práctica cotidiana? Su comportamiento, ¿no era verdaderamente insensato y escandaloso, por grande que sea el mérito con que la devoción de sus discípulos haya pretendido luego revestirlo realzando sus aspectos heroicos? Está claro que no pudieron evitar registrar lo que es una característica principal en Sócrates y que el propio Platón califica con una palabra que siguió siendo célebre entre quienes se han aproximado al problema de Sócrates — su *atopía* en el orden de la ciudad.

En el vínculo social no caben las opiniones si éstas no son verificadas por todo lo que asegura el equilibrio de la ciudad y, en consecuencia, no es sólo que Sócrates no tenga ahí su lugar, sino que no está en ninguna parte. ¿Qué tiene de sorprendente que una acción, tan vigorosa en su carácter inclasificable, que todavía vibra y que se ha hecho su lugar propio, hasta llegar a nosotros, qué tiene de sorprendente que condujera a la pena de muerte? — es decir, de la forma más clara, a la muerte real, infligida a una hora previamente determinada, con el consentimiento general y, después de todo, sin que los siglos hayan podido decidir luego si la sanción era justa o injusta. A partir de ahí, ¿adónde se dirige el destino de Sócrates? — un destino que no es excesivo, me parece, considerar no como extraordinario, sino como necesario.

Por otra parte, ¿no fue siguiendo el rigor de su vía como Freud descubrió la pulsión de muerte? También es algo muy escandaloso, aunque sin duda menos costoso para el individuo. ¿Acaso constituye esto una verdadera diferencia?

La lógica formal repite desde hace siglos, no sin razón en su insistencia, que Sócrates es mortal, que por lo tanto debía morir algún día de todas formas. Pero lo que aquí nos importa no es que Freud muriera tranquilamente en su cama. El año pasado me esforcé por mostrarles la convergencia con la aspiración sadiana de esto que aquí se esboza. La idea de la muerte eterna hay que distinguirla en este punto de la muerte en tanto que hace del propio ser su rodeo, sin que podamos saber si en ello hay sentido o sinsentido, y también de otra, de la segunda, la de los cuerpos, esos que siguen a Eros sin transigir — Eros, que hace que los cuerpos se reúnan, con Platón en una sola alma, con Freud sin alma alguna, pero en todo caso en uno solo —, Eros en tanto que une unitivamente.

Por supuesto, pueden ustedes interrumpirme aquí. ¿Adónde les estoy llevando? Este Eros, me conceden ustedes, es ciertamente el mismo en ambos, aunque nos resulte insoportable. Pero estas dos muertes, ¿para qué nos las vuelve a traer, para embarcarnos en lo mismo que el año pasado? ¿Todavía piensa en ello? ¿Y para hacernos atravesar qué? El río que las separa. ¿Estamos en la pulsión de muerte o en la dialéctica? Les respondo — sí. Sí, si la una conduce a la otra para dejarles a ustedes en la sorpresa.

Estoy dispuesto a reconocer que voy errado, que no debo llevarles hasta los últimos callejones sin salida, que si lo hago al principio haré que se asombren de Freud — si esto no ocurre ya —, o si no, de Sócrates.

Sin duda, estos mismos callejones sin salida, si tienen la bondad de no asombrarse de nada, les demostrarán que son sencillos de resolver. Bastaría con que tomaran como punto de partida algo sencillísimo, claro como el agua clara, la intersubjetividad. Yo te intersubjetivo, tú me intersubjetivas por la barbilla, el primero que se ría se llevará un cachete, y bien merecido.

Dicen — ¿es posible no ver que Freud ignoró que lo que hay en la constante sadomasoquista es eso y nada más? El narcisismo lo explica todo. Y

se dirigen a mí — ¿No estuvo usted cerca de afirmarlo? Hay que decir que ya en aquella época era reacio a la función de su herida, al narcisismo, pero qué importa. Y me dirán también que mi intempestivo Sócrates habrá tenido que volver, también él, a esa intersubjetividad. En suma, sólo ha habido un error, el de forzar la marcha de las masas, a la que siempre nos conviene adaptarnos, pues ya se sabe que hay que esperarlas para mover un dedo en el terreno de la justicia, porque ellas llegarán por fuerza el día de mañana. He aquí cómo se liquida el asombro, cargándolo en la cuenta del error. Los errores siempre serán errores judiciales y nada más.

Esto, sin perjuicio de las motivaciones personales, como la que puede constituir en mí esa necesidad que siempre tengo de cargar las tintas, y que debe de resultar de mi gusto porque quede lindo. Siempre nos salimos con la nuestra. Es una tendencia perversa. De modo que mi sofística puede ser superflua. Entonces, volveremos a empezar desde la A, y si piso tierra, me daré impulso en la litote para apuntar sin que tengan tiempo de sorprenderse siquiera.

3

La intersubjetividad, ¿no es acaso lo más ajeno al encuentro analítico? Con sólo que asome, la eludimos, seguros de que es preciso evitarla. La experiencia freudiana se paraliza en cuanto aparece. Sólo florece en su ausencia.

El médico y el enfermo, como dicen de nosotros, esa famosa relación con la que se regalan, ¿intersubjetivarán a cuál mejor? Quizás, pero hay que decir que en este sentido ambos están en apuros. *Me lo dice para reconfortarme o para complacerme*, piensa uno. *¿Quiere engatusarme?*, piensa el otro. Hasta la relación pastor-pastora, si empieza así, empieza mal. Está condenada, si sigue así, a no conducir a nada. Por eso, precisamente, estas dos relaciones, médico-enfermo, pastor-pastora, tienen que diferir a toda costa de la negociación diplomática y de la emboscada.

Lo que llaman el póquer, el póquer de la teoría, le guste o no al Sr. Henri Lefèbvre, no hay que buscarlo en la obra del Sr. Von Neumann, como sin embargo él ha afirmado recientemente — por eso, dada mi indulgencia, sólo puedo deducir una cosa, que de la teoría de von Neumann sólo conoce el título que figura en el catálogo de las ediciones Hermann. Es verdad

que, al mismo tiempo, el Sr. Henri Lefèbvre sitúa en el registro del póquer la discusión filosófica en la que estábamos sumidos. Si esto no es de su competencia, después de todo, como compensación sólo puedo concederle su mérito.

Volviendo al pensamiento de nuestra pareja intersubjetiva, mi primer cuidado como analista será no ponerme en la circunstancia de que mi paciente pueda participarme siquiera de tales reflexiones, y lo más sencillo para ahorrárselas es precisamente evitar toda actitud que se preste a una imputación de consuelo, *a fortiori* de seducción. Aunque yo evitara por completo tal imputación, se me podría llegar a escapar — si veo al paciente, *in extremis*, adoptar una actitud así —, pero sólo puedo hacerlo subrayando que si supongo que lo hace es sin saberlo. Todavía es preciso que tome mis precauciones para evitar todo malentendido, a saber, dar la impresión de acusarle de alguna triquiñuela, por poco calculada que sea.

Esto tampoco significa que le corresponda al análisis incluir la intersubjetividad en un movimiento que la eleve a una potencia segunda — como si el analista pretendiera que el analizado se enrede para que él, el analista, le dé la vuelta. No, esta intersubjetividad es dejada propiamente en reserva, o mejor, es aplazada *sine die*, para dejar aparecer otro asidero, cuya característica consiste precisamente en ser esencialmente la transferencia.

El propio paciente lo sabe, lo reclama, quiere que se le sorprenda en otro lugar. Ustedes dirán que es otro aspecto de la intersubjetividad — incluso, cosa curiosa, debido a que supuestamente yo mismo he abierto este camino. Pero dondequiera que se sitúe esta iniciativa, sólo me puede ser atribuida aquí a contrapelo.

Y de hecho, si yo no hubiera formalizado en la posición de los jugadores de bridge las alteridades subjetivas que están en juego en la posición analítica, nunca se hubiera podido fingir que se me veía dar un paso convergente con el esquema falsamente audaz que se le ocurrió cierto día a un tal Rickman bajo el nombre de *two-bodies' psychology*.

Tales creaciones siempre alcanzan cierto éxito en el estado de respiración anfibia en que se sustenta el pensamiento analítico. Para que sean exitosas, basta con dos condiciones. En primer lugar, que sean consideradas provenientes de zonas de actividad científica honorables, de las que pueda volverle a la actualidad del psicoanálisis, por otra parte fácilmente desprovista de frescura, un dividendo de lustre. En este caso sucedía así, porque Rickman era un hombre que, poco después de la guerra, portaba el aura benéfica de haberse bañado en la revolución rusa, lo cual supuesta-

mente le habría sumergido en plena experiencia interpsicológica. La segunda razón del éxito es no estorbar en nada la rutina del análisis. Y así se abre camino de nuevo a un cambio de agujas mental que nos deja otra vez en vía muerta.

La denominación *two-bodies' psychology* hubiera podido tener al menos la virtud de llamar nuestra atención sobre el sentido en que la atracción de los cuerpos, por ella evocada, puede tener que ver con la situación analítica. Pero este sentido, adviértanlo, es precisamente el que está completamente elidido del empleo de su fórmula.

Es curioso que tengamos que pasar por la referencia socrática para medir su alcance. En Sócrates — quiero decir allí donde le hacen hablar — la referencia a la belleza de los cuerpos es permanente. Es, por así decir, animadora de ese momento de interrogación en el que ni siquiera hemos entrado todavía, y en el que ni siquiera sabemos cómo se reparten la función del amante y la del amado. Al menos allí las cosas son llamadas por su nombre, lo cual nos permite hacer a este respecto observaciones útiles.

Si algo en la interrogación apasionada que anima el inicio del proceso dialéctico tiene efectivamente relación con el cuerpo, hay que decir, sin duda, que en el análisis esta relación se destaca mediante rasgos cuyo valor de acento se incrementa por su incidencia particularmente negativa. Que los propios analistas — espero que nadie se sienta aludido aquí — no se hagan valer por su encanto corporal es algo que tiene en la fealdad socrática su más noble antecedente y, al mismo tiempo, por otra parte, nos recuerda que ello no es en absoluto un obstáculo para el amor. Pero, con todo, debemos subrayar que el ideal físico del psicoanalista, al menos tal como se modela en la imaginación de la masa, comporta un añadido de lentitud obtusa y de zafiedad obstinada que en verdad lleva consigo toda la cuestión del prestigio.

La pantalla de cine es en esto el revelador más sensible. Por recurrir tan sólo al último filme de Hitchcock, vean bajo qué forma se presenta el esclarecedor de enigmas, el que se presenta para decidir sin apelación posible cuando se han acabado todos los recursos. Francamente, es portador de todas las marcas del intocable.

Por otra parte, nos resulta palpable en este punto un elemento esencial de la convención, puesto que se trata de la situación analítica. Para que ésta sea violada de una forma que no resulte escandalosa — sigamos tomando el mismo término de referencia, el cine —, es preciso que quien desempeña el papel del analista — vean *De pronto, el último verano* —, el terapeuta, ese que lleva la *caritas* hasta el extremo de devolver noblemente el beso

que una desgraciada le planta en los labios, sea buen mozo. Ahí, es absolutamente necesario que lo sea. Es cierto que él es también neurocirujano y que enseguida lo mandan de vuelta a sus trépanos. No era una situación que pudiera durar.

En suma, el análisis es la única praxis en la que el encanto es un inconveniente. Rompería el encanto. ¿Acaso alguien ha oído hablar de un analista encantador?

Estas observaciones no son inútiles, aunque puedan parecer hechas para divertirnos. Es importante mencionarlas en su momento. No es menos notable que la dirección del enfermo, el propio acceso al cuerpo, que el examen médico parece requerir, aquí quede de ordinario sacrificado, por norma. Vale la pena advertirlo. No basta con decir que es para evitar los efectos excesivos de la transferencia. ¿Y por qué serían dichos efectos más excesivos en este terreno? Esto tampoco es debido a una pudibundez anacrónica, cuyas huellas se ve que subsisten en zonas rurales, en los gineceos islámicos, en ese increíble Portugal donde el médico sólo ausculta a la bella extranjera a través de sus ropas. Nosotros todavía exageramos más en este punto, y una auscultación, por necesaria que pudiera parecer en los inicios de un tratamiento, o lo sea durante su curso, se considera como ruptura de la regla.

Veamos las cosas desde otro ángulo. Nada hay menos erótico que esa lectura de los estados instantáneos del cuerpo en la que destacan ciertos psicoanalistas, porque es en términos significantes, por así decir, como dichos estados del cuerpo son traducidos. El foco de la distancia a la que tal lectura se acomoda exige por parte del analista tanta aversión como interés.

No decidamos demasiado deprisa qué sentido tiene todo esto.

Se podría decir que esta neutralización del cuerpo, que parece ser, después de todo, el fin primero de la civilización, se enfrenta aquí a una mayor urgencia, y que tantas precauciones suponen la posibilidad de su abandono. No estoy seguro de ello. Yo sólo introduzco aquí la cuestión de qué es esta *epoché*. Sin duda, sería apreciar las cosas incorrectamente no reconocer de entrada que el psicoanálisis exige en su comienzo un alto grado de sublimación libidinal en el plano de la relación colectiva. La extrema decencia que, bien puede decirse, se mantiene de la forma más común en la relación analítica hace pensar que, si bien el confinamiento regular de los dos interesados en un recinto a cubierto de toda indiscreción sólo muy raramente conduce a alguna coacción corporal de uno sobre el otro, es porque la tentación que este confinamiento supondría en toda otra ocupación

es menor aquí que en cualquier otra parte. Atengámonos a esto de momento.

La célula analítica, aunque sea acogedora, es cualquier cosa menos un lecho de amor, y esto se debe a que, a pesar de todos los esfuerzos que se hacen para reducirla al denominador común de la situación — con toda la resonancia que podemos darle a este término familiar —, no es una situación por el solo hecho de acudir a ella. Como decía yo hace un momento, es la situación más falsa que pueda haber.

Lo que nos permite comprenderlo es precisamente la referencia, que trataremos de tomar la próxima vez, a lo que es en el contexto social la situación del amor mismo. En la medida en que podemos circunscribir mejor lo que para Freud resultó palpable más de una vez, a saber, cuál es en la sociedad la posición del amor, posición precaria, posición amenazada, digámoslo enseguida, posición clandestina — en esta misma medida podemos apreciar por qué y cómo, en el marco más protegido de todos, el del despacho analítico, la posición del amor se convierte todavía en más paradójica.

Suspendo aquí arbitrariamente este juicio. Básteles con ver en qué sentido pretendo que tomemos la cuestión.

Rompiendo con la tradición que consiste en abstraer, neutralizar y vaciar de todo su sentido lo que puede estar en juego en el fondo de la relación analítica, pretendo partir del extremo de lo que supone el hecho de aislarse con otro para enseñarle, ¿qué? — lo que le falta.

Situación todavía más temible, si pensamos precisamente que por la naturaleza de la transferencia eso que le falta lo aprenderá como amante. Si yo estoy ahí por su bien, no es ciertamente en el sentido, a toda prueba, en que la tradición tomista lo articula como *Amare est velle bonum alicui*, porque este bien es ya un término más que problemático — si tuvieron ustedes la bondad de seguirme el año pasado, está superado.

No estoy ahí, a fin de cuentas, por su bien, sino para que ame. ¿Significa esto que yo tenga que enseñarle a amar? Sin duda, parece difícil eludir esta necesidad — en lo que se refiere a amar y a lo que es el amor, habrá que decir que ambas cosas no se confunden. En lo que se refiere a amar y a saber qué es amar, debo al menos, como Sócrates, poder rendirme el homenaje de que algo sé al respecto. Ahora bien, si entramos en la literatura analítica, esto es precisamente lo que menos se dice. Pareciera que el amor, en su emparejamiento primordial, ambivalente, con el odio, fuera un término obvio. No vean ustedes en mis indicaciones humorísticas de hoy sino algo destinado a estimular sus oídos.

Sin embargo, hay una larga tradición que nos habla del amor. Acaba desembocando, en último término, en aquella enorme elucubración de un Anders Nygren, que lo escinde radicalmente en aquellos dos términos increíblemente opuestos en su discurso, *Eros* y *Ágape*. Pero antes, durante siglos, no se ha hecho más que debatir sobre el amor. ¿No es acaso otro motivó más de sorpresa que de nosotros, analistas, que nos servimos de él, que no tenemos otra palabra en la boca, pueda decirse que con respecto a esa tradición nos presentamos en verdad como carentes de recursos, como los más desprovistos de cualquier tentativa, ni siquiera parcial, no digo de revisión, sino de alguna adenda a lo que se ha desarrollado durante siglos acerca de este término, incluso de algo que no sea indigno de dicha tradición? ¿No hay ahí algo sorprendente?

Para mostrárselo y para hacérselo notar, he optado, como objeto de mi próximo seminario, por recordarles un texto de interés verdaderamente monumental, original, respecto a la que es nuestra tradición sobre el tema de la estructura del amor — *El Banquete*.

Si alguien que se sintiera lo suficientemente aludido, quisiera dialogar conmigo a este respecto, yo no vería en ello más que ventajas para inaugurar una relectura de ese texto repleto de enigmas, donde todo está todavía por mostrar, y especialmente todo aquello que la propia masa de la elucubración religiosa que nos penetra por todas nuestras fibras, presente en todas nuestras experiencias, le debe a este testamento extraordinario de la *Schwärmerei* de Platón.

Les mostraré lo que podemos encontrar allí, lo que podemos deducir de él, a modo de puntos de referencia esenciales, incluso en la historia de aquel debate sobre qué pasó verdaderamente en la primera transferencia analítica. Creo que cuando lo hayamos puesto a prueba no les cabrá a ustedes ninguna duda de que allí podremos encontrar todas las claves posibles.

Ciertamente, éstos no son términos — vistosos como son — que vaya a dejar pasar fácilmente a alguna reseña publicada. Tampoco son fórmulas cuyos ecos me gustaría que fuesen a alimentar, en otros lugares, las mamarrachadas de costumbre. Espero que, este año, sepamos entre quiénes estamos.

16 DE NOVIEMBRE DE 1960

EL RESORTE DEL AMOR

Un comentario de *El Banquete* de Platón

II

DECORADO Y PERSONAJES

Alcibíades.
Los eruditos.
El Banquete, *una sesión.*
La grabación sobre sesos.
El amor griego.

Hoy se trata de entrar en el examen de *El Banquete*. Al menos es lo que les prometí.

Lo que les dije la última vez parece haberles llegado con resultados diversos. Los degustadores degustan. Se dicen — este año, ¿será bueno? Simplemente me gustaría que no se entretuvieran demasiado en lo que puede parecer aproximativo en algunas de las pinceladas con las que trato de iluminar nuestro camino.

La vez pasada traté de mostrarles los bastidores de la escena donde se desarrollará lo que tenemos que decir en lo relativo a la transferencia. No cabe la menor duda de que la referencia al cuerpo, y especialmente a lo que puede afectarlo en el orden de la belleza, no era simplemente una oportunidad para dárnoslas de ingeniosos en torno a la referencia transferencial.

En esta ocasión me objetan que en el cine, que he tomado como ejemplo de la percepción común en lo que respecta al aspecto del psicoanalista, a veces ocurre que el psicoanalista es apuesto — y no sólo en el caso excepcional que he señalado. Yo respondo que esto es precisamente en el momento en que el análisis es tomado como pretexto para la comedia.

En suma, verán ustedes que las principales referencias que destaqué la última vez encuentran su justificación en la vía por la que hoy tendremos que adentrarnos.

¿Cómo referir de qué trata *El Banquete*? No es cómodo, dados el estilo y los límites que se nos imponen por nuestro lugar y por nuestro objeto, que, no lo olvidemos, es en particular el de la experiencia analítica. Ponerse a hacer un comentario en toda regla de este texto extraordinario sería quizás obligarse a dar un rodeo muy largo, que luego no nos dejaría el tiempo

suficiente para otras partes de este campo para el cual *El Banquete* nos ha parecido una introducción esclarecedora, y por eso lo hemos elegido. Así, tendremos que proceder de una forma que no es, evidentemente, la de un comentario, digamos, universitario.

Por otra parte, me veo obligado a suponer que al menos una parte de ustedes no están verdaderamente iniciados en el pensamiento platónico. No digo que yo mismo me considere a este respecto en posesión de todas las armas. De todas formas tengo la suficiente experiencia, y bastante idea, como para creer que puedo permitirme concentrar los focos sobre *El Banquete*, respetando al mismo tiempo todo un trasfondo. Dicho sea de paso, ruego a quienes están en condiciones de hacerlo que me controlen y que me hagan saber lo que esta iluminación pudiera tener, no de arbitraria — lo es forzosamente —, sino, en su arbitrariedad, de forzada y desorientadora.

Además, no me disgusta — y hasta creo que hay que ponerlo de relieve — algo de crudeza, de novedad, en el abordaje de un texto como el de *El Banquete*. Por eso me disculparán que se lo presente al principio de una forma algo paradójica, o que tal vez así lo parezca a ustedes.

Tengo la impresión de que alguien que lee *El Banquete* por primera vez, si no está obnubilado por el hecho de que es un texto de una tradición respetada, no puede dejar de experimentar el sentimiento que expresan más o menos estas palabras — quedarse boquiabierto.

Aún diré más — si tiene algo de imaginación histórica, se preguntará cómo una cosa semejante se pudo conservar para nosotros a través de lo que de buena gana llamaré generaciones de monjes y escritorzuelos, todos ellos gente que parecía destinada a transmitirnos un texto del cual no puede dejar de sorprendernos que, al menos en una de sus partes, el final, esté relacionado más bien — por qué no decirlo — con lo que en nuestros días llamamos una literatura especial, aquella que puede caer bajo el golpe de las pesquisas policiales.

A decir verdad, si, sencillamente, ustedes saben leer — y, una golondrina no hace verano, creo que tras mi anuncio del último día muchos de ustedes han adquirido esta obra, de modo que deben de haber metido la nariz en ella —, por fuerza se habrán quedado pasmados ante lo que sucede en la segunda parte de este discurso, entre Alcibíades y Sócrates.

Lo que sucede entre Alcibíades y Sócrates va más allá de los límites de lo que es el banquete.

1

¿Qué es pues el banquete?

Es una ceremonia con reglas, una especie de rito, de concurso íntimo entre gente de elite, un juego de sociedad. La celebración de un simposio así no es, pues, un simple pretexto para el diálogo de Platón, sino que se refiere a costumbres, a costumbres reales, diversamente practicadas según las localidades de Grecia y, digamos, el nivel de cultura. El reglamento que en él se impone no tiene nada de excepcional — cada uno aporta su cuota en forma de una pequeña contribución, consistente en un discurso metódico sobre un tema.

Al principio de nuestro banquete se ha establecido la regla de que no se beberá demasiado. El pretexto es, sin duda, que la mayor parte de la gente que está allí ya tiene una fuerte resaca por haber bebido de más la víspera, pero de esta forma también nos damos cuenta de la importancia y de la seriedad del grupo de elite que componen esa noche los compañeros de bebida. Sin embargo, se produce algo que no estaba previsto, un desorden, por así decir.

En un momento en que la reunión está lejos de haber terminado, cuando uno de los comensales, el llamado Aristófanes, tiene algo que observar — rectificación del orden del día o petición de explicación —, aparece y entra un grupo de personas, ellos sí, completamente ebrios — Alcibíades y sus compañeros. Y Alcibíades, más bien a tontas y a locas, usurpa la presidencia y empieza a decir cosas cuyo carácter escandaloso quiero poner de relieve para ustedes.

Esto supone que nos hagamos una cierta idea de lo que es Alcibíades, y también Sócrates, lo cual nos lleva lejos.

Para uso corriente, lean en la *Vida de los hombres ilustres* lo que Plutarco escribe al respecto. Pero también en este caso tendrán que hacer un esfuerzo, porque esta vida nos es descrita por Plutarco en lo que llamaré la atmósfera alejandrina, o sea, un curioso momento de la historia en el que todo en sus personajes parece pasar al estado de sombras. Me refiero al acento moral de lo que nos llega de aquella época que participa de una salida de las sombras, de una νέκυια, como se dice en la *Odisea*. La fabricación de Plutarco, sus personajes, con lo que supusieron como modelos, como paradigma para toda una tradición moralista que vino a continuación, tienen un no sé qué que nos hace pensar en el ser de los zombis. Es difícil hacer que allí vuelva a fluir sangre verdadera. Pero traten de imaginar, a partir de la singular carrera que

nos traza Plutarco, qué pudo ser aquel hombre, el hombre que se presenta ante Sócrates, es decir, ante el mismo de quien declara que fue su πρῶτος ἐραστής, el primero a quien él, Alcibíades, amó.

Alcibíades es una especie de pre-Alejandro. Sus aventuras en política están marcadas todas ellas, sin lugar a dudas, por el signo del desafío, de lo extraordinario, de la proeza, de la incapacidad de situarse o de detenerse en ninguna parte — allá donde va produce un vuelco en la situación, hace bascular la victoria de un campo al otro sean cuales fueren los lugares por donde pasa, pero es expulsado de todas partes, exiliado — y, hay que decirlo, debido a sus malas acciones.

Al parecer, si Atenas perdió la guerra del Peloponeso es porque consideró necesario convocar a Alcibíades en pleno curso de las hostilidades para que diera cuenta de una oscura historia, la llamada *mutilación de los Hermes*, que con la distancia de los años nos parece tan inexplicable como peregrina, pero que entrañaba seguramente un carácter de profanación y, hablando con propiedad, de injuria contra los dioses.

Nosotros tampoco podemos considerar en absoluto limpia la memoria de Alcibíades y sus compañeros. Indudablemente, si el pueblo de Atenas le pidió cuentas, no fue sin motivo. Hay ahí una práctica que evoca, por analogía, no sé qué misa negra. No podemos dejar de percibir sobre qué fondo de insurrección, de subversión respecto a las leyes de la ciudad, surge un personaje como el de Alcibíades — un fondo de ruptura, de desprecio de las formas, de las tradiciones, de las leyes y, sin duda, de la religión misma.

En ello reside ciertamente lo inquietante que un personaje como éste lleva consigo. No es menos cierto que es portador, por dondequiera que pase, de una seducción muy singular. Y tras esta requisición del pueblo ateniense, él se pasa, ni más ni menos, al enemigo, a Esparta, a aquella Esparta que no sin razón es la enemiga de Atenas, porque él ha hecho previamente todo lo posible para que las negociaciones de concordia fracasen.

He aquí, pues, que se pasa a Esparta, y a continuación no se le ocurre nada mejor, más digno de su memoria, que hacerle un hijo a la reina, a la vista y a sabiendas de todos. Resulta que es de todos conocido que el rey Agis no se acuesta con su mujer desde hace diez meses, por razones que dejo de lado. La reina tiene, pues, un hijo suyo. Por otra parte, él dice, si lo he hecho no es por placer, es porque me pareció digno de mí asegurarle un trono a mi descendencia y honrar de esta forma el trono de Esparta con alguien de mi raza.

Cosas así, es comprensible, pueden cautivar durante algún tiempo, pero cuesta perdonarlas. Y, como sin duda ustedes saben, Alcibíades, tras hacer aportación de este regalo y de algunas ideas ingeniosas para la conducción de las hostilidades, se lleva su campamento a otra parte, y encima se planta en el tercer campo, el de los persas. Va a ver al representante del poder del rey de Persia en Asia Menor, a saber, Tisafernes, que, como nos dice Plutarco, no quiere nada a los griegos, en realidad los detesta, pero es seducido por Alcibíades.

Desde ese momento, Alcibíades se dedicará a enderezar la fortuna de Atenas. Lo hace en condiciones cuya historia es también muy sorprendente, porque al parecer lo hace por medio de una red de agentes dobles y de traiciones constantes. Todas las advertencias que lanza a los atenienses son comunicadas de forma inmediata, a través de un circuito, a Esparta, y también a los mismos persas, que se lo hacen saber a uno de la flota ateniense que ha pasado la información, de tal manera que Alcibíades está también informado de que en las altas esferas se conoce perfectamente su traición.

En fin, cada uno de estos personajes se las arregla como puede. De lo que no cabe duda es de que, en medio de todo esto, Alcibíades endereza la fortuna de Atenas. Y, en consecuencia, sin que podamos estar absolutamente seguros de los detalles, que varían de acuerdo con la forma de relatarlos los historiadores antiguos, no puede producir sorpresa que Alcibíades vuelva a Atenas con las señales de un triunfo que va contra todas las costumbres y que, a pesar de la alegría del pueblo ateniense, será el inicio de un vuelco en la opinión. Porque nos encontramos frente a alguien que no puede dejar de provocar a cada instante a aquello que podemos llamar la opinión.

Su muerte es también algo muy extraño. Quién pudiera ser su responsable resulta oscuro. Según parece, tras una serie de vuelcos de su fortuna, a cuál más sorprendente — como si en cualquier caso, sean cuales fueren las dificultades en las que se mete, nunca pudiera ser derribado —, al final una especie de inmensa acumulación de odio acabará con él, mediante los mismos procedimientos que, como dice la leyenda, el mito, es preciso usar con el escorpión — le rodean con un círculo de fuego, del que acaba escapando, y será desde lejos, con jabalinas y flechas, como habrá que abatirlo.

Tal es la singular carrera de Alcibíades. Si bien he destacado en él para ustedes lo que corresponde a una potencia, a una penetración de ingenio muy activa, excepcional, diré sin embargo que el rasgo más sobresaliente del personaje es, además, por lo que se dice, el brillo añadido de su belleza. No sólo la belleza precoz del niño Alcibíades, pues ya conocemos este

aspecto tan vinculado a la historia de la forma de amor que por entonces reina en Grecia, o sea, el amor por los niños, sino su belleza, por tanto tiempo conservada, que a una edad avanzada hace de él alguien tan seductor por su forma como por su excepcional inteligencia.

Así es el personaje. Entonces, he aquí que llega al banquete, a ese concurso que reúne a hombres sabios y graves, aunque sea en aquel contexto de amor griego que destacaremos dentro de un momento y que aporta ya un fondo de erotismo permanente contra el cual se destacan los discursos sobre el amor. Y le cuenta a todo el mundo algo que podemos resumir en estos términos — los vanos esfuerzos que hizo en sus tiempos de juventud, cuando Sócrates lo amaba, para hacer que éste lo jodiera.

Esto es ampliamente desarrollado, dando detalles y en términos de una gran crudeza. No cabe duda, quiso hacer que Sócrates perdiera el control, manifestara su turbación, cediera a incitaciones corporales y directas, a un acercamiento físico. Y esto es dicho públicamente, por un hombre ebrio, es cierto, pero cuyas palabras Platón no desdeña referirnos en toda su extensión.

No sé si me explico. Imagínense un libro que se publicara, no digo en nuestros días — porque Platón lo publica alrededor de unos cincuenta años después de la escena narrada —, imagínense un libro que se publicara en un momento determinado, para facilitar las cosas, donde un personaje que sería, digamos, el Sr. Kennedy, un Kennedy que fuese al mismo tiempo un James Dean, contara en un librito destinado a la elite cómo hizo todo lo posible, en su época de universidad, para hacerse hacer el amor por — les dejo a ustedes la tarea de elegir un personaje. No es absolutamente necesario elegirlo entre el profesorado, porque Sócrates no era exactamente un profesor, pero también lo era, era un profesor un poco especial. Imagínense que sea alguien como el Sr. Massignon y que, al mismo tiempo, fuese Henry Miller. Esto produciría cierta impresión y ocasionaría algunas molestias al Jean-Jacques Pauvert que publicara el libro. Recordémoslo ahora, cuando es preciso constatar que si esta obra nos ha sido transmitida a través de los siglos, es a través de las manos de aquellos a quienes hemos de llamar, a pesar de todo, hermanos diversamente ignorantillos[1] — gracias a lo cual tenemos, sin lugar a dudas, el texto completo. Esto es lo que pensaba, no sin cierta admiración, al hojear la edición admirable que nos proporcionó Henri Estienne, con una traducción latina. Esta edición es

1. Juego de palabras con *ignorantins*, los hermanos de San Juan de Dios. [N. del T.]

bastante definitiva, y tan perfectamente crítica ya como para que todavía hoy, en todas las ediciones diversamente eruditas, nos den su paginación. Para los que son algo novatos en la materia, sepan que los *872 a* y otros con los que ven anotadas las páginas son la paginación de Henri Estienne, que data de 1575.

Henri Estienne no es, ciertamente, un ignorantillo, pero cuesta creer que alguien capaz de consagrarse a erigir ediciones tan monumentales — ésta no fue la única que hizo — esté tan abierto a la vida como para poder captar plenamente el contenido de lo que hay en el texto — en tanto es un texto sobre el amor.

En la misma época que Henri Estienne, había otras personas interesadas en el amor, y, por decírselo todo, cuando el año pasado les hablé, extensamente, de la sublimación con relación al amor de la mujer, la mano que mantuve en la sombra no era la de Platón, ni la de ningún erudito, sino la de Margarita de Navarra. Lo mencioné sin insistir en ello. Sepan ustedes que, en esa especie de banquete, de simposio, que es también su *Heptamerón*, excluyó cuidadosamente a aquellos personajes de negras uñas que por entonces aparecían, renovando así el contenido de las bibliotecas. Ella sólo quiere caballeros, señores, personajes que, cuando hablan del amor, están hablando de algo que han tenido tiempo de vivir. Y en todos los comentarios de *El Banquete* de lo que estamos sedientos es también, en efecto, de esta dimensión que muy a menudo parece ausente. Pero poco importa.

Para esa gente que nunca duda de que su comprensión, como dice Jaspers, alcance los límites de lo concreto, sensible, comprensible, la historia de Alcibíades y de Sócrates siempre resultó difícil de digerir. Como prueba de ello me basta la siguiente, que Luis El Rey, *Ludovicus Rejus*, primer traductor al francés de aquellos textos que acababan de surgir de Oriente para la cultura occidental, sencillamente se detuvo en ese punto. Ya no siguió traduciendo. Le pareció que ya se habían pronunciado bastantes bellos discursos antes de que hiciera su entrada Alcibíades — y así es, por otra parte. Alcibíades le pareció algo sobreañadido, apócrifo.

No es el único en obrar así. Les ahorro los detalles, pero un día Racine recibió, de una dama que se había abocado a fondo, el manuscrito de una traducción de *El Banquete* para que lo revisara. Racine, que era un hombre sensible, lo consideró intraducible, no sólo la historia de Alcibíades, sino todo *El Banquete*. Tenemos sus notas, que demuestran que examinó muy atentamente el manuscrito que le había sido remitido. Pero en cuanto a rehacerlo — porque se trataba nada menos que de rehacerlo, hacía falta alguien como Racine para traducir del griego —, se negó. Poca cosa para él.

Tercera referencia. Hace bastante tiempo tuve la suerte de pillar, en un rincón, las notas manuscritas de un curso de Víctor Brochard sobre Platón. Es algo muy notable, las notas están tomadas de un modo excelente, la escritura es exquisita y, en cuanto a la teoría del amor, se refiere a todo lo que es necesario — el *Lisis*, el *Fedro* y, sobre todo, *El Banquete*. Pero hay un juego muy divertido, una sustitución, cuando llegamos al asunto de Alcibíades — pisa el embrague y cambia el rumbo hacia *Fedro*, que toma el relevo. De la historia de Alcibíades no se hace cargo.

Esta reserva merece más bien nuestro respeto. Al menos da fe de la sensación de que ahí hay algo que plantea un problema. Y preferimos esto a verlo resuelto mediante hipótesis singulares, que salen a la luz con no poca frecuencia.

La más hermosa, me apuesto lo que ustedes quieran — y el Sr. Léon Robin la comparte, cosa sorprendente —, es que allí Platón quería hacerle justicia a su maestro. Los eruditos descubrieron que un tal Polícrates había publicado, algunos años después de la muerte de Sócrates, un panfleto donde éste sucumbe a diversas acusaciones de las que se hacen portavoces tres personajes. Este Polícrates habría puesto en boca de uno de ellos, Anitos, una requisitoria cuyo cuerpo principal consistía en que Sócrates era responsable de lo que les decía hace un momento, a saber, el rastro de corrupción y de escándalo que Alcibíades fue dejando toda su vida, con el cortejo de disturbios, incluso de catástrofes, que suscitó.

Hay que confesar que la idea de que Platón declarara inocentes a Sócrates y a sus costumbres, incluso a su influencia, haciéndonos presenciar una escena de confesión pública de esta clase, resulta ciertamente un torpe elogio. ¿Qué se imagina la gente que emite semejantes hipótesis? Que Sócrates no ceda a las maniobras de Alcibíades y que esto por sí solo justifique la presencia de este pasaje de *El Banquete*, destinado a realzar el sentido de su misión ante la opinión pública, a mí, me deja estupefacto.

Una de dos — o bien estamos ante una serie de razones que Platón no nos menciona, o bien este pasaje tiene, en efecto, su función. ¿Por qué la irrupción del personaje de Alcibíades? — y en presencia del personaje de Sócrates, con el que es posible relacionarlo a pesar de que su horizonte es más amplio, pero que le está vinculado en cierto modo de la forma más indisoluble. Alcibíades, que se presenta aquí en carne y hueso, tiene de hecho la relación más estrecha con el problema del amor.

Veamos ahora de qué se trata, porque éste es el punto a cuyo alrededor gira todo lo que está en juego en *El Banquete*. Es ahí donde se esclarecerá de la forma más profunda, no tanto la cuestión de la naturaleza del amor

como la cuestión que aquí nos interesa, a saber, su relación con la transferencia. Y por eso pongo énfasis en la articulación entre los discursos pronunciados en el simposio — al menos de acuerdo con el texto que de ellos nos ha sido trasmitido — y la irrupción de Alcibíades.

2

Tengo que empezar bosquejándoles algo relacionado con el sentido de estos discursos, pero en primer lugar con el texto que se nos retransmite, el relato.

¿Qué es este texto? ¿Y qué nos cuenta Platón? Podemos preguntárnoslo en primer lugar. ¿Es una ficción, un invento? — como lo son manifiestamente muchos de sus diálogos, que son composiciones que obedecen a ciertas leyes. Sabe Dios cuánto habría que decir al respecto. ¿Por qué este género? ¿Por qué esta ley del diálogo? Es preciso que dejemos estas lagunas de lado, y sólo les indico que hay todo un abanico de cosas por conocer. Pero *El Banquete* tiene también otro carácter, que no es del todo ajeno a la forma en que se nos muestran algunos de estos diálogos.

Para hacerme entender, les diré en primer lugar que vamos a tomar *El Banquete*, digamos, como una especie de acta de sesiones psicoanalíticas. En efecto, se trata de algo de este orden. A medida que progresa el diálogo y se van sucediendo las contribuciones de los distintos participantes en el simposio, ocurre algo, como son los esclarecimientos sucesivos de cada uno de esos *flashes* por el que viene a continuación y luego, al final, lo que nos es relatado como un hecho en bruto, incluso molesto — la irrupción de la vida ahí dentro, la presencia de Alcibíades. Y a nosotros nos toca comprender el sentido que hay en su discurso.

Entonces, por lo tanto, si es de esto de lo que se trata, tendríamos una especie de grabación de este hecho según Platón. Como no había magnetófono, diremos que es una grabación sobre sesos.

La grabación sobre sesos es una práctica sumamente antigua y que incluso sostuvo durante largos siglos la forma de escucha de la gente que participaba en cosas serias, porque el escrito no había adquirido la función de factor dominante en la cultura que tiene en nuestros días. Como las cosas se pueden escribir, las que hay que retener se encuentran en nuestro caso en lo que he llamado los kilos de lenguaje, pilas de libros y montones de

papel. Pero cuando el papel era más escaso y los libros mucho más difíciles de fabricar y de difundir, era esencial tener una buena memoria y, por así decir, vivir todo lo que se escuchaba en el registro de la memoria que lo conserva. Y no sólo al principio de *El Banquete*, sino en todas las tradiciones que conocemos, tenemos el testimonio de que la transmisión oral de las ciencias y de las sabidurías es absolutamente esencial. Así es, por otra parte, como todavía hoy tenemos conocimiento de ello. Al no existir la escritura, es la tradición oral lo que tiene función de soporte.

A esto se refiere Platón cuando nos presenta cómo nos llega el texto de *El Banquete*. Se lo hace contar a alguien llamado Apolodoro. Conocemos al personaje, que existe históricamente. Se considera que es de una época que, respecto a la aparición de *El Banquete*, se sitúa algo más de treinta años antes, si adoptamos la fecha del 370, aproximadamente, para la aparición del texto. Platón nos dice que el momento en que Apolodoro recoge el relato de lo ocurrido es, pues, anterior a la muerte de Sócrates. Y se considera que Apolodoro lo recibió de Aristodemo, dieciséis años después del supuesto simposio, al que este último habría asistido, pues tenemos razones para saber que tuvo lugar en el año 416.

Al cabo de dieciséis años, por lo tanto, un personaje extrae de su memoria el texto literal de lo que allí se habría dicho. En consecuencia, lo menos que se puede decir es que Platón emplea todos los procedimientos necesarios para hacernos creer en esa grabación sobre sesos que se practicaba de forma habitual, que siempre se practicó en aquellas fases de la cultura. Hace hincapié en que el tal Aristodemo, cito *178 a, no había conservado un recuerdo completo*, ni tampoco el propio Apolodoro — hay trozos de cinta estropeados, puede haber lagunas en algunos puntos. Todo esto, evidentemente, no resuelve en absoluto la cuestión de la veracidad histórica, pero sin embargo es de una gran verosimilitud. Si es mentira, es una bella mentira. Por otra parte, como es manifiestamente una obra de amor — y quizás lleguemos a ver insinuarse la noción de que, después de todo, sólo los mentirosos pueden responder dignamente al amor —, incluso en tal caso *El Banquete* respondería, sin duda, a lo que es, la referencia primordial de la acción de Sócrates respecto al amor — esto último sí nos ha llegado, sin ambigüedad.

Por eso es *El Banquete*, sin lugar a dudas, un testimonio tan importante. Como sabemos, el propio Sócrates afirma que sólo sabe alguna cosa, verdaderamente, en este registro. Sin duda, el *Théages*, donde lo dice, no es un diálogo de Platón, pero de todas formas es un diálogo de alguien que escribía sobre lo que se sabía de Sócrates y sobre lo que de él había quedado. Y allí encontramos el testimonio de que había dicho expresamente que, en suma, sólo sabía esa pequeñez, σμικροῦ τινος, de ciencia, μαθήματος, relacionada con τῶν ἐρωτικῶν, las cosas del amor. Lo repite en los términos adecuados, y en términos que son exactamente los mismos, en un punto de *El Banquete*.

¿Cuál es el tema de *El Banquete*? El tema ha sido adelantado por el personaje de Fedro. Es, ni más ni menos, el mismo que dio su nombre a otro diálogo, al cual me referí el año pasado a propósito de lo bello, donde se trata también del amor, porque ambos están vinculados en el pensamiento platónico. Fedro es llamado πατὴρ τοῦ λόγου, el padre del tema sobre el que se va a tratar en *El Banquete*. El tema es éste — ¿para qué sirve ser sabio en amor? Y, como sabemos, Sócrates pretende no ser sabio en ninguna otra cosa más que en ésta.

Ello hace todavía más chocante la siguiente observación, que podrán apreciar en su justo valor cuando se remitan al texto — Sócrates no dice casi nada en su nombre. Este casi nada, se lo diré hoy si tenemos tiempo, es importante — de hecho creo que estamos llegando justo al momento en que puedo decírselo — es sin duda esencial, porque alrededor de este casi nada gira la escena y se empieza, como era de esperar, a hablar verdaderamente del tema.

Sócrates lleva a cabo una especie de ajuste, de acomodación de la altura a la que es preciso considerar las cosas. Y, a fin de cuentas, respecto a lo que dicen los demás, Sócrates no sitúa el amor tan alto. Lo que dice consiste más bien en enmarcar las cosas, en ajustar las luces de tal forma que se vea precisamente esa altura, que es mediana. Si algo nos dice Sócrates, es sin duda que el amor no es cosa divina. No lo sitúa muy alto, pero eso es lo que le gusta. Incluso es lo único que le gusta.

El momento en que toma la palabra, vale la pena que lo subrayemos, es inmediatamente después de Agatón. Voy haciendo entrar a los personajes a medida que se desarrolla mi discurso, en vez de presentárselos desde el principio. Están Fedro, Pausanias, Aristodemo, que ha llegado al final de la sobremesa, es decir que se ha encontrado con Sócrates y Sócrates lo ha traído. Están también Erixímaco, que es un colega de la mayoría de ustedes, porque es médico, y Agatón, el anfitrión. Sócrates, que ha traído a Aristodemo, llega con mucho retraso porque por el camino ha tenido lo que podemos llamar una crisis. Las crisis de Sócrates consistían en pararse en seco y mantenerse sobre un solo pie, en un rincón. Aquella noche se detiene en la casa de al lado, donde no se le había perdido nada. Queda plantado en el vestíbulo entre el paragüero y el colgador, y no hay forma de desper-

tarlo. Hay que crear un poco de atmósfera en torno a las cosas. No son en absoluto historias tan aburridas como las pintan en el colegio.

Un día me gustaría hacerles un discurso — tomaré mis ejemplos de *Fedro*, precisamente, o también de cierta pieza de Aristófanes — sobre un rasgo absolutamente esencial, sin el cual no hay forma de entender cómo se sitúa lo que llamaré, en todo lo que nos propone la Antigüedad, el círculo de las luces.[2]

Nosotros vivimos todo el tiempo inmersos en la luz. En suma, la noche nos llega por un cauce de neón. Pero piensen que hasta una época reciente — no es preciso remitirse a la época de Platón — la noche era la noche. Cuando vienen a llamar a la puerta, al comienzo del *Fedro*, para despertar a Sócrates, porque hay que despertarse un poco antes del amanecer — espero que sea en el *Fedro*, pero no importa, es al comienzo de un diálogo de Platón —, es todo un problema. Se levanta, se encuentra verdaderamente sumido en la oscuridad, están verdaderamente sumidos en la oscuridad, es decir que apenas da tres pasos tira cosas al suelo. Cuando se está sumido en la oscuridad, se está verdaderamente sumido en la oscuridad. Uno no reconoce a la persona que le toca la mano.

Si examinamos lo que ocurre todavía en la época de Margarita de Navarra, el *Heptamerón* está lleno de historias basadas en el hecho de que en aquella época, cuando uno se desliza de noche en la cama de una dama, se considera de lo más factible hacerse pasar por su marido o por su amante, a condición de permanecer callado. Y esto se practica, al parecer, de forma habitual. Evidentemente, lo que llamaré, en un sentido muy distinto, la difusión de las luces cambia mucho las cosas en la dimensión de las relaciones entre los seres humanos. La noche no es para nosotros una realidad consistente, no puede verterse de un cucharón, no puede ser una negrura espesa. Esto nos priva de ciertas cosas, de muchas cosas.

Todo esto para volver a nuestro tema, el tema al que tenemos que volver, al fin y al cabo, o sea, qué significa ese círculo de las luces en el que nos encontramos, y de qué se trata, en lo referente al amor, cuando de él se habla en Grecia.

Cuando se habla de él, pues bien, como diría Perogrullo, se trata del amor griego.

2. *Cercle éclairé. Éclairé* es al mismo tiempo ilustrado y bañado por la luz. [N. del T.]

3

El amor griego, tienen que hacerse a la idea, es el amor de los muchachos bellos. Y luego, punto y aparte, nada más.

Está muy claro que cuando se habla de amor no se habla de otra cosa. Todos los esfuerzos que hacemos para poner esto en su sitio están condenados de entrada al fracaso. Sin duda, para tratar de ver exactamente qué es, estamos obligados a mover algún mueble, a restablecer cierta perspectiva, a colocarnos en una determinada posición más o menos oblicua, a decir que eso no era por fuerza lo único — evidentemente, seguro. De todas formas, en el plano del amor, era lo único que había.

Me dirán ustedes que el amor de los muchachos es algo universalmente admitido. Hace mucho tiempo que lo dicen algunos de nuestros contemporáneos, que lamentan no haber podido nacer un poco antes. Pues no. No es menos cierto que, en toda una parte de Grecia, estaba muy mal visto, y que en toda una parte distinta de Grecia — Pausanias lo destaca en *El Banquete* — estaba bien visto. Y como esto ocurría en la parte totalitaria de Grecia, entre los beocios, donde todo lo que no estaba prohibido era obligatorio, no sólo lo veían muy bien sino que era un servicio obligatorio, uno no podía eludirlo. Los hay mejores que nosotros, dice Pausanias — entre nosotros los atenienses, eso está bien visto, pero aun así está prohibido, lo cual naturalmente refuerza su valor.

Todo ello no nos puede enseñar gran cosa, salvo que era más verosímil, y a condición de que entendamos más o menos a qué corresponde. Para hacerse una idea, es preciso referirse a lo que dije el año pasado del amor cortés. No es lo mismo, pero ocupa en la sociedad una función análoga. De forma muy evidente, es del orden de la sublimación, en el sentido en el que el año pasado traté de aportar una ligera rectificación en sus mentes sobre qué hay realmente de su función.

No se trata en este caso de nada que podamos poner en el registro de una regresión a escala colectiva. Si bien es cierto que la doctrina analítica nos indica que el soporte del vínculo social en cuanto tal es la fraternidad entre hombres, la homosexualidad — ésta vincula al hombre con la neutralización del vínculo —, aquí no se trata de esto. No se trata en absoluto de una disolución del vínculo social y del retorno a una forma innata. Es, evidentemente, otra cosa — es un hecho de cultura, y por otra parte este amor es puesto en práctica en los medios señoriales de Grecia, el medio de la gente de una cierta clase, donde reina y donde se elabora la cultura. Este

amor es evidentemente el gran centro de elaboración de las relaciones interhumanas.

Les recuerdo a ustedes de otra forma lo que había indicado al final de un seminario anterior, el esquema de la relación de la perversión con la cultura, en la medida en que ésta se distingue de la sociedad. Mientras que la sociedad acarrea, por su efecto de censura, una forma de desagregación que se llama neurosis, la perversión, cuando es producto de la cultura, se puede concebir en un sentido contrario de elaboración, de construcción, de sublimación — pronunciemos la palabra. Y el círculo se cierra, al aportar la perversión elementos que inquietan a la sociedad y al favorecer la neurosis la creación de nuevos elementos de cultura.

Ello no impide que el amor griego siga siendo una perversión, por muy sublimación que sea. Aquí, no ha de pretender lucirse ningún punto de vista culturalista. La homosexualidad no deja de ser lo que es, una perversión. Que no nos vengan a decir, con la excusa de que era una perversión admitida, aprobada, incluso celebrada, que no era una perversión. Decirnos, para arreglar las cosas, que si nosotros la curamos es porque en nuestra época la homosexualidad no es lo mismo, ya no está de moda, mientras que en época de los griegos desempeñaba su función cultural y por eso es digna de todas las consideraciones, es verdaderamente eludir el problema.

Lo único que distingue a la homosexualidad contemporánea de la perversión griega, por Dios, creo que sólo se puede encontrar en la calidad de los objetos. Aquí, los colegiales tienen acné y están cretinizados por la educación que reciben. Entre los griegos, hay condiciones favorables para que sean ellos el objeto de los homenajes, sin que sea necesario ir a buscar dichos objetos por los rincones laterales, al arroyo. Ahí está toda la diferencia. Pero en cuanto a la estructura, no hay distinción alguna que hacer.

Esto es motivo de escándalo, dada la eminente dignidad con que hemos revestido el mensaje griego. Para eso nos rodeamos de buenas palabras. Por otra parte, nos dicen, no crean ustedes que las mujeres no reciban los homenajes adecuados. Así, Sócrates, no lo olviden, en *El Banquete*, mientras que dice muy poca cosa en su propio nombre, hace hablar por él a una mujer, Diótima. ¿No ven aquí el testimonio de que el supremo homenaje le corresponde, incluso en boca de Sócrates, a la mujer? Esto es al menos lo que los espíritus bondadosos nunca dejan de ponderarnos a este respecto. Y añaden — ¿Saben ustedes? De vez en cuando iba a ver a Lais, a Aspasia, a Teodota, que era amante de Alcibíades —, en fin, todo cuanto se pueda aducir de entre los chismes de los historiadores. Y Jantipa, la famosa, de quien les hablaba yo el otro día — ella estaba ahí el día de su

muerte, ¿saben ustedes? Y además lanzaba gritos como para dejar sordo a cualquiera. Pero, por desgracia — encontramos la prueba en el *Fedón* —, Sócrates invita a que se la lleven lo antes posible, que la acuesten enseguida para poder hablar tranquilamente, sólo quedan algunas horas. Con esta salvedad, la función de la dignidad de las mujeres quedaría preservada entre los griegos.

Por mi parte, no dudo de la importancia de las mujeres en la sociedad griega antigua. Incluso diría que es algo muy serio, cuyo alcance verán luego. Es que tenían lo que llamaré su verdadero lugar. Y no sólo tenían su verdadero lugar, sino que tenían un peso del todo eminente en las relaciones de amor. Tenemos toda clase de testimonios al respecto. Se demuestra, en efecto, siempre a condición de saber leer — no hay que leer a los autores antiguos con anteojeras —, que ellas tenían un papel que para nosotros queda velado, pero que sin embargo es muy eminentemente el suyo en el amor — sencillamente, el papel activo. La diferencia que existe entre la mujer antigua y la mujer moderna es que la mujer antigua exigía lo que le correspondía, atacaba al hombre.

Esto puede resultarles palpable en muchos casos. Cuando hayan abierto los ojos a este punto de vista sobre la cuestión, advertirán muchas cosas en la historia antigua que de otro modo parecerían extrañas. Aristófanes, que era un muy buen director de *music-hall*, no nos disimuló cómo se comportaban las mujeres de su tiempo. Nunca ha habido nada más característico y más crudo sobre las maniobras de las mujeres, y precisamente por eso el amor sabio, si me permiten la expresión, se refugiaba en otra parte. Aquí tenemos una de las claves de la cuestión, que no tiene por qué sorprender tanto a los psicoanalistas.

Todo esto parecerá un rodeo muy largo en nuestra empresa, que es analizar un texto cuyo objeto consiste en saber qué es ser sabio en amor. Disculpen el rodeo. Sabemos que el texto pertenece a la época del amor griego, y que este amor es, por así decir, el de la escuela, quiero decir el de los escolares. Y por razones técnicas, de simplificación, de ejemplo, de modelo, este amor permite captar una articulación siempre elidida en lo que tiene de excesivamente complejo el amor con las mujeres. Por eso este amor de la escuela puede servir legítimamente, para nosotros y para todos, como escuela del amor.

Ello no significa que haya que repetirlo. Quiero evitar todos los malentendidos — enseguida dirán que propago el amor platónico. Hay muchas razones para que esto no pueda servir ya de escuela del amor. Si les dijera cuáles, sería como atravesar las cortinas con la espada sin saber

qué hay detrás. Créanme — por lo general, lo evito. Hay razones por las que no se puede repetir, incluso es imposible repetirlo. Una de estas razones, que quizás les sorprenderá si la planteo ante ustedes, es que para nosotros, en el punto en que nos encontramos, el amor y su fenómeno, y su cultura, y su dimensión, el amor ya no engrana desde hace algún tiempo con la belleza. Esto puede sorprenderles, pero es así.

Aunque todavía no se hayan percatado de ello, se darán cuenta si reflexionan un poquito. Verifíquenlo por ambas partes, por el lado de las obras bellas, del arte, primero, y por el lado del amor, y se darán cuenta de que es verdad. Es en todo caso una condición que hace difícil que enfoquen ustedes lo que está en juego, y precisamente por esta razón doy un rodeo. Volvemos a la belleza, a su función trágica, cuya dimensión destaqué el año pasado, porque es ella la que da su verdadero sentido a lo que Platón nos dirá del amor.

Por otra parte, está completamente claro que ahora el amor ya no se ajusta al plano de la tragedia, ni tampoco a otro plano del que hablaré enseguida. Se encuentra en el plano de lo que se llama, en el discurso de Agatón, el nivel de Polimnia. Es el nivel de lo que se presenta como la materialización más viva de la ficción como esencial. Para nosotros, es el cine.

Platón estaría encantado con esta invención. No hay mejor ilustración para las artes de lo que Platón sitúa en el origen de su visión del mundo. Lo que se expresa en el mito de la caverna, lo vemos ilustrado a diario mediante esos rayos danzantes, que manifiestan en la pantalla todos nuestros sentimientos que permanecen en el estado de sombras. Y a esta dimensión le corresponde hoy día en el arte, de la forma más eminente, la defensa y la ilustración del amor.

Por eso les dije no hace mucho — declaración que no deja de despertar sus reticencias, porque la hice de forma muy accesoria, aunque será el eje de nuestro progreso — que el amor es un sentimiento cómico. Pero es preciso un esfuerzo suplementario para alcanzar el punto conveniente de enfoque que le da a esto el alcance que le corresponde.

Hay dos cosas en mi discurso pasado que he observado a propósito del amor, y se las voy a recordar.

La primera es que el amor es un sentimiento cómico. Verán ustedes lo que en nuestra investigación lo ilustrará, y a este respecto cerraremos el círculo que nos ha de permitir recuperar lo esencial, la verdadera naturaleza de la comedia. Tan esencial es esto, tan indispensable, que por eso mismo encontramos en *El Banquete* aquella presencia que, desde hace tanto tiempo, los comentadores nunca han conseguido explicar, la de Aristófanes, quien sin embargo era, históricamente hablando, enemigo jurado de Sócrates.

La segunda cosa que quería decir, algo con lo que nos encontraremos constantemente y que nos servirá de guía, es que el amor es dar lo que no se tiene. Verán cómo esto surge igualmente en una de las espiras esenciales de aquello por lo que tendremos que pasar en nuestro comentario.

De cualquier forma, para dar comienzo al desmontaje mediante el cual el discurso de Sócrates tendrá para nosotros su función esclarecedora, digamos que el amor griego nos permite aislar en la relación del amor los dos participantes, en neutro. Se trata de algo puro que se expresa naturalmente en género masculino y que, en primer lugar, permite articular lo que ocurre en el amor en el plano de la pareja formada respectivamente por el amante y por el amado, el ἐραστής y el ἐρώμενος.

Lo que les diré la próxima vez les mostrará cómo el proceso de lo que se desarrolla en *El Banquete* nos permite calificar estas dos funciones, el amante y el amado, con todo el rigor del que es capaz la experiencia analítica.

En otras palabras, en una época en que la experiencia analítica, en cuanto tal, falta, en que el inconsciente, en su función propia con respecto al sujeto, es sin duda la dimensión que menos se presiente, y por lo tanto con las limitaciones que ello comporta, veremos claramente articulado algo que coincide con la cima de nuestra experiencia, algo que traté de desarrollar ante ustedes bajo la doble rúbrica, un primer año, de *La relación de objeto*, y luego, de *El deseo y su interpretación*. Para decirlo en las fórmulas a las que llegamos, verán ustedes aparecer al amante como el sujeto del deseo, con todo el peso que tiene para nosotros este término, el deseo — al amado como el único que, en dicha pareja, tiene algo.

La cuestión es saber si lo que tiene guarda relación, diría incluso una relación cualquiera, con aquello que al otro, al sujeto del deseo, le falta.

La cuestión de las relaciones entre el deseo y aquello ante lo cual éste se fija ya nos condujo a la noción del deseo como deseo de otra cosa. Llegamos a ella por las vías del análisis de los efectos del lenguaje sobre el sujeto. Es muy raro que una dialéctica del amor, la de Sócrates, que precisamente se llevó a cabo por entero mediante la dialéctica y un ensayo de los efectos imperatorios de la interrogación en cuanto tal, no nos conduzca a la misma encrucijada. Hace mucho más que eso — nos permite ir más allá y captar el momento de báscula, de reversión, donde, de la conjunción del deseo con su objeto en tanto que inadecuado, debe surgir aquella significación que se llama el amor.

A quien no ha captado esta articulación y las condiciones que supone en lo simbólico, lo imaginario y lo real, le resulta imposible captar qué está en juego en ese efecto, tan extraño por su automatismo, que se llama la transferencia, imposible comparar la transferencia y el amor, y medir qué parte, qué dosis, hay que atribuir a cada uno de ellos, y recíprocamente, de ilusión o de verdad.

En esto, la investigación en la que les introduzco hoy demostrará ser para nosotros de una importancia inaugural.

23 DE NOVIEMBRE DE 1960

III

LA METÁFORA DEL AMOR

Fedro

El ser del otro: ¿un objeto?
De "Conócete a ti mismo" a "Él no sabe".
Los dioses pertenecen a lo real.
Orfeo, Alcestes, Aquiles.

La última vez nos quedamos en la posición del *erastés* y del *erómenos*, del amante y del amado, tal como la dialéctica de *El Banquete* nos permitirá introducirla, en cuanto base, punto decisivo, articulación esencial del problema del amor.

El problema del amor nos interesa en la medida en que nos permitirá comprender qué ocurre en la transferencia — y, hasta cierto punto, a causa de la transferencia.

Para justificar un rodeo tan extenso, que les puede parecer superfluo a quienes de entre ustedes son nuevos este año en este seminario, trataré de presentificarles el sentido que deberán captar enseguida del alcance de nuestra investigación.

1

Me parece que sea cual fuera el nivel en que se encuentre de su formación, algo debe tener presente el psicoanalista en cuanto tal, algo que puede atraparle, que puede pillarle desprevenido en más de un momento.

¿Acaso no es esto lo más simple? — algo difícil de evitar, me parece, a partir de cierta edad, y que debe plantearles por sí solo y de forma muy presente qué es el problema del amor. ¿Nunca les ha sobrecogido pensar en cierto momento que, en aquello que les dieron a quienes les son más

cercanos, algo faltó? ¿Y no sólo algo que faltó, sino algo por lo que a los susodichos, a los más allegados, los dejaron escapar irremediablemente?[1] ¿Y qué es eso?

Ser analistas les permite comprenderlo — con quienes tenían más cerca, no hicieron más que dar vueltas en torno al fantasma cuya satisfacción buscaban, más o menos, en ellos. Dicho fantasma los ha sustituido, a ellos, por sus propios colores e imágenes.

Aquel ser a quien de pronto algún accidente puede hacernos recordar, cuya muerte es sin duda lo que nos hace escuchar desde más lejos su resonancia, aquel ser verdadero, en la misma medida en que lo evocáis, ya se aleja, está ya eternamente perdido. Ahora bien, aquel ser es igualmente, sin duda, el que tratáis de encontrar por los caminos de vuestro deseo. Sólo que este ser es el vuestro. Esto, como analistas, sabéis bien que, de alguna forma, a falta de haberlo querido, también lo dejasteis escapar en mayor o menor medida. Pero al menos aquí os situáis en el plano de vuestra propia falta, y vuestro fracaso da su exacta medida.

Y aquel otro del que tan mal os habéis ocupado, ¿será por haber hecho de él, como dicen, tan sólo vuestro objeto? Ojalá a todos esos otros les hubierais tratado como a objetos, cuyo peso se aprecia, así como su gusto y su sustancia. Hoy estaríais menos turbados por su memoria. Les habríais hecho justicia, rendido homenaje, dado amor. Los habríais amado al menos como a vosotros mismos, sólo que os amáis mal. Pero ni siquiera es el destino de los mal amados lo que nos ha tocado en suerte. Habréis hecho de ellos, sin duda, como se suele decir, sujetos — como si éste fuera el fin de lo que merecían, respeto, como se suele decir, de su dignidad, respeto debido a vuestros semejantes.

Temo que tal empleo neutralizado de este término, *nuestros semejantes*, sea algo muy distinto de lo que está en juego en la cuestión del amor. Estos semejantes, temo que el respeto que les dais acabe devolviéndolos demasiado deprisa a sus antojos de resistencia, a sus ideas tercas, a su estupidez congénita — o sea, a sus asuntos. Que se las arreglen. En esto reside ciertamente, creo yo, el fondo de este detenerse ante su libertad, que a menudo dirige vuestra conducta. Libertad de indiferencia, dicen, pero no de la suya, más bien de la vuestra.

1. En este párrafo intervienen las diversas denotaciones y connotaciones de *Manquer*: v. int. Faltar, fracasar, fallar, errar; v. tr. Echar a perder, dejar escapar, errar (el tiro, el golpe); y *Manqué* (adj.) = fallido, perdido, frustrado, que ha salido mal. [N. del T.]

Y ahí es donde la cuestión se plantea ciertamente para un analista. O sea — ¿cuál es nuestra relación con el ser de nuestro paciente? Sabemos bien, de todas formas, que de eso se trata en el análisis. Nuestro acceso a aquel ser, ¿es o no el del amor? ¿Tiene alguna relación, este acceso, con lo que llegaremos a saber, a partir de la pregunta que planteamos este año, sobre la naturaleza del amor? Esto, ya lo verán, nos llevará bastante lejos. Hay precisamente en *El Banquete* una metáfora que quiero usar a este respecto. En efecto, en aquella época, al parecer, había imágenes cuyo exterior representaba a un sátiro o un sileno, y en su interior, como en las muñecas rusas, otra cosa encajada, no sabemos muy bien qué, pero seguramente cosas preciosas. Pues bien, Alcibíades compara a Sócrates con esos pequeños objetos. Y en lo que a nosotros se refiere, lo que debe haber, lo que puede haber, lo que supuestamente hay de ello en el análisis, a eso es a lo que apuntará nuestra pregunta, pero muy hacia el final.

Trato de abordar el problema de la relación del analizado con el analista — que se manifiesta mediante ese fenómeno de transferencia, tan curioso — de la manera que se ciña a él lo más posible y eluda lo menos posible sus formas. Todo analista lo conoce, pero en mayor o menor medida se intenta abstraer su peso propio, evitarlo. A este respecto, lo mejor que podemos hacer es partir de una interrogación acerca de aquello que el fenómeno de la transferencia imita supuestamente al máximo, hasta confundirse con él — el amor.

Un texto célebre de Freud va en esta dirección, *Observaciones sobre el amor de transferencia*, texto incluido en lo que habitualmente llaman los *Escritos técnicos*. Sitúa la transferencia respecto a eso con lo que está estrechamente relacionado. Pero desde siempre hay algo en suspenso en el problema del amor, una discordancia interna, no sé qué duplicidad, que es precisamente aquello que tenemos motivos para circunscribir mejor. Esto, justamente, se puede esclarecer mediante la ambigüedad de otra cosa, que es esa sustitución en marcha que, como han de saber tras algún tiempo de seminario aquí, sin duda se produce en la acción analítica, y puedo resumírsela.

El que viene a vernos, por el principio de la suposición de que no sabe lo que tiene — ahí se encuentra ya toda la implicación del inconsciente, del *él no sabe* fundamental. Es así como se establece el punto que puede vincular nuestra ciencia nueva a toda la tradición del *conócete a ti mismo*.

Sin duda, hay una diferencia fundamental. El acento está completamente desplazado, debido a este *él no sabe*. Creo que ya les he dicho lo sufi-

ciente al respecto como para poder limitarme a apuntar de paso esta diferencia. Se trata de lo que el sujeto tiene verdaderamente en sí mismo, de lo que requiere ser educado, extraído, cultivado, de acuerdo con el método de todas las pedagogías tradicionales, amparadas en el poder fundamentalmente revelador de alguna dialéctica, que son los retoños, los vástagos, del procedimiento inaugural de Sócrates en lo que éste tiene de filosófico. ¿Es a esto a lo que vamos a conducir a quien viene a nuestro encuentro como analistas?

Tan sólo como lectores de Freud, ya sabrán algo de lo que, al menos a primera vista, se presenta como la paradoja de aquello que aparece para nosotros como término, *télos*, desenlace, terminación del análisis. ¿Qué nos dice Freud? — sino que a fin de cuentas, lo que encontrará al final quien sigue este camino no es esencialmente sino una falta.

Llámenla ustedes, a esta falta, castración o *Penisneid*, eso es signo, metáfora. Pero si es verdaderamente con esto con lo que acaba topando el análisis al final, ¿no hay aquí ya alguna ambigüedad? En suma, recordándoles el doble registro entre el principio, el punto de partida inicial de la experiencia, y su término, no se me escapa que su primer aspecto puede parecer — es tan necesariamente — decepcionante. Todo su desarrollo se inscribe, sin embargo, ahí. Su desarrollo es, propiamente hablando, la revelación de ese algo, que está por entero en su texto, que se llama el Otro inconsciente.

Para quienquiera que oiga hablar de él por primera vez — pero creo que aquí no hay ninguno que se encuentre en este caso — todo esto sólo puede ser escuchado como un enigma. Yo no se lo presento en absoluto como tal, sino como la reunión de los términos en los que se inscribe nuestra acción. Es también para esclarecer enseguida el plan general que seguirá nuestra progresión. Después de todo no se trata, por Dios, sino de captar de inmediato qué tienen de análogo este desarrollo y estos términos con la situación de partida fundamental del amor. Ésta, aun siendo evidente, no ha sido, que yo sepa, situada en los términos en que yo les propongo articularla de inmediato, estos dos términos de los que partimos, el *erastḗs*, el amante, o incluso el *éron*, el cariñoso, y el *erṓmenos*, el que es amado.

¿Acaso no es fácil situar todo desde el punto de partida? No hay motivo para jugar al escondite. Podemos verlo enseguida en una asamblea como ésta — lo que caracteriza al *erastḗs*, al amante, para todos aquellos que a él se acercan, ¿no es esencialmente lo que le falta? Nosotros podemos añadir enseguida que no sabe qué le falta, con este acento particular de la nesciencia que es el del inconsciente.

Y por otra parte, el *erṓmenos*, el objeto amado, ¿no ha sido situado siempre como el que no sabe lo que tiene, lo que tiene escondido y que constituye su atractivo? Lo que tiene, ¿no es aquello que, en la relación de amor, es llamado no solamente a revelarse, sino a devenir, a ser presentificado, mientras que hasta entonces era sólo posible? En suma, digámoslo con el acento analítico, o incluso sin este acento, el amado no sabe, él tampoco. Pero se trata de otra cosa — no sabe lo que tiene.

Entre estos dos términos que constituyen, en su esencia, el amante y el amado, observen ustedes que no hay ninguna coincidencia. Lo que le falta a uno no es lo que está, escondido, en el otro. Ahí está todo el problema del amor. Que se sepa o no se sepa no tiene ninguna importancia. En el fenómeno, se encuentra a cada paso el desgarro, la discordancia. Nadie tiene necesidad, sin embargo, de dialogar, de dialecticar, διαλεκτικεύεσθαι, sobre el amor — basta con estar en el tema, con amar — para estar atrapado en esta hiancia, en esta discordancia.

¿Pero con esto está todo dicho? ¿Es suficiente? Aquí no puedo hacer más. Bastante hago haciéndolo. Me expongo al riesgo de cierta incomprensión inmediata. Pero no tengo la intención de embaucarles — enseguida me explico.

Ciertamente, todo esto va más lejos. Podemos dar aquí, en los términos que empleamos, una fórmula que retoma lo ya indicado por el análisis de la creación del sentido en la relación significante-significado, con tal de que luego se vea que es verdad y cómo se maneja. El amor como significante — porque, para nosotros, es un significante y nada más —, el amor es una metáfora — si es que, la metáfora, hemos aprendido a articularla como sustitución.

Aquí es donde entramos en la oscuridad. Me apresuro a pedirles que se limiten a admitirlo, y que tengan a mano aquello que aquí promuevo como lo que es, o sea, una fórmula algebraica. La significación del amor se produce en la medida en que la función del *erastḗs*, del amante, como sujeto de la falta, se sustituye a la función del *erṓmenos*, el objeto amado — ocupa su lugar.

Nos tomará quizás algún tiempo esclarecer esta fórmula. Tenemos tiempo de hacerlo en el año que nos queda por delante. Al menos no habré dejado de darles desde el principio este punto de referencia, que puede servir, no como acertijo, sino como referencia adecuada para evitarnos ciertas ambigüedades en mis desarrollos futuros.

2

Entremos ahora en ese *Banquete* cuyo decorado monté para ustedes la última vez, además de presentarles los personajes.

En éstos no hay nada de primitivo, a pesar de la simplificación del problema que nos presentan. Son personajes muy sofisticados, la expresión viene al caso, ciertamente. Y ahora trazaré uno de los efectos de aquello a lo que dediqué mi tiempo a decirles la última vez, porque considero importante que esto sea emitido con todo su carácter provocador.

De todas formas, resulta bastante humorístico pensar que durante cerca de veinticuatro siglos de meditación religiosa no haya habido una sola reflexión sobre el amor, ya sea entre los libertinos o entre los curas, que no se haya referido a este texto inaugural. Ahora bien, al fin y al cabo, este banquete, tomado en su aspecto exterior, para alguien que se introduzca ahí sin estar sobre aviso, para el campesino que sale de su pequeña parcela cerca de Atenas, representa, desde luego, una especie de asamblea de mariconas, como se suele decir, es una reunión de viejas locas. Sócrates tiene cincuenta y tres años, Alcibíades, todavía apuesto al parecer, tiene treinta y seis, y el propio Agatón, en cuya casa están reunidos, tiene treinta — acaba de ganar el premio del concurso de tragedia, y esto es lo que nos permite fechar exactamente *El Banquete.*

No hay que detenerse en estas apariencias. Siempre es en los salones, es decir, en lugares donde nada en el aspecto de las personas es particularmente atractivo, en casa de las duquesas, donde a pesar de todo se dicen, en algún momento de una velada, las cosas más finas. Éstas se pierden para siempre, por supuesto, pero no para todo el mundo, en todo caso no para quienes las dicen. En esta ocasión tenemos la suerte de saber qué dijeron esos personajes aquella noche, por turno, cada uno de ellos.

Se ha hablado mucho de este *Banquete*. No es preciso decirles que aquellos cuyo oficio es ser filósofo, filólogo, helenista, se lo han mirado con lupa. Yo no he agotado el conjunto de sus observaciones, pero tampoco es inagotable, siempre gira alrededor de un punto. Por poco inagotable que sea, no hay forma de que les restituya la suma de los pequeños debates que se producen en torno a una u otra línea. En primer lugar, nadie dice que esto nos evitaría que se nos escapara algo importante. Y luego, no resulta cómodo para mí, que no soy filósofo, ni filólogo, ni helenista, ponerme en su pellejo y darles una lección sobre *El Banquete*. A lo que puedo aspirar, tan sólo, es a proporcionarles a ustedes una primera aproximación.

Créanme, no me fío de la primera lectura. Confíen en que si me adentro en este texto no es por primera vez, ni con motivo de este seminario. Confíen también en que me he tomado algunas molestias para refrescar el recuerdo que me quedaba de los trabajos a él consagrados, así como para informarme de los que quizás hubiese obviado hasta ahora.

Les digo esto para disculparme por haber abordado la cuestión por el final. Lo he hecho porque creo que es lo mejor. Ciertamente, ya sólo por el método que les enseño, lo que yo comprendo allí debe ser objeto para ustedes de alguna reserva. Ahí corro los mayores riesgos — agradezcan que los corra por ustedes. Sírvales esto únicamente de introducción a sus críticas, que no deben ir dirigidas tanto a lo que les diré que he comprendido como a lo que está en el texto y que, a consecuencia de lo que les digo, se les revelará como aquello que capturó mi comprensión. Sea esta comprensión verdadera o falsa, lo que la justifica en el texto es para ustedes, como significante, imposible de eludir, aunque lo comprendan de otro modo.

Les ahorro, pues, las primeras páginas, aquellas páginas que siempre existen en los diálogos de Platón. Éste no es un diálogo como los demás, pero sin embargo encontramos en él esa situación hecha para crear lo que he llamado la ilusión de autenticidad, aquellas perspectivas, aquellos enfoques en la transmisión propios de quien repite lo que otro le ha dicho. Tal es siempre la forma en que Platón pretende crear al comienzo cierta profundidad, y sin duda, a su modo de ver, sirve para dar repercusión a lo que hace decir.

Omito igualmente el reglamento al que me referí la última vez, las leyes del banquete. Les indiqué que estas leyes no eran únicamente locales, improvisadas, sino que se remitían a un prototipo. El simposio era algo que tenía sus leyes — pero, sin duda, no las mismas en uno u otro lugar, en Atenas o en Creta.

Omito todas esas referencias para pasar a la ceremonia que implica este hecho, que ha de recibir algún nombre — un elogio del amor — y, de paso, les indico que este nombre se presta a discusión. ¿Es ἐγκώμιον? ¿Es ἐπαίνεσις? Les ahorro su discusión, que tiene su interés pero es secundaria. Hoy quisiera simplemente situar el progreso de lo que se desarrollará mediante la sucesión de los discursos.

El primero es el de Fedro. Fedro es otro personaje bien curioso. Habría que esbozar su carácter, aunque ello no tenga tanta importancia. Por hoy, sepan tan sólo que resulta singular que sea él quien saque el tema a relucir, que sea el πατὴρ τοῦ λόγου, el padre del tema, porque ya le conocemos

un poco por el comienzo del *Fedro* — es un peculiar hipocondríaco. Quizás luego esta observación les sea útil.

Ahora que lo pienso, aprovecho para pedir excusas. Cuando la última vez les hablé de la noche, les remití, y no sé por qué, a *Fedro*. Luego recordé que no es *Fedro* el que empieza de noche, sino *Protágoras*. Hecha la corrección, prosigamos.

Fedro, Pausanias, Erixímaco. Antes de Erixímaco hubiera debido ir Aristófanes, pero tiene hipo y deja pasar al otro delante. El eterno problema es saber por qué se encontraba allí, con Sócrates, Aristófanes, el poeta cómico, si como todo el mundo sabe hacía algo más que criticarlo — lo ridiculizaba, lo difamaba en sus comedias, y los historiadores le consideran en parte responsable de la condena y del trágico fin de Sócrates. Sin duda hay para su presencia, ya se lo dije, una razón profunda, cuya solución no aporto, como tampoco la aportan los demás. Pero quizás intentemos arrojar una modesta luz, un inicio.

Luego viene Agatón y, después de Agatón, Sócrates. Esto constituye lo que es el banquete propiamente dicho, es decir, todo lo que ocurre hasta el punto crucial que, como les indiqué la última vez, debemos considerar esencial, o sea, la entrada de Alcibíades. Esto supone la subversión de todas las reglas del banquete, aunque más no fuese porque Alcibíades se presenta ebrio, se declara esencialmente ebrio y, por lo tanto, se encuentra propiamente en la ebriedad.

Supongamos que dijeran ustedes que el interés de este diálogo de *El Banquete* reside en que pone de manifiesto la dificultad de decir sobre el amor algo que se sostenga. Si sólo se tratara de esto, estaríamos pura y simplemente ante una cacofonía. Pero lo que Platón — al menos esto es lo que yo pretendo, y hacerlo no es especialmente audaz — lo que Platón nos muestra, de una forma nunca evidenciada, puesta al descubierto, es que el contorno que traza esta dificultad nos indica el punto donde se encuentra la topología profunda que impide decir del amor algo que se sostenga.

Lo que les estoy diciendo no es muy nuevo. A nadie se le ocurre discutirlo, de entre todos aquellos que se han ocupado de este presunto diálogo — entre comillas, apenas es un texto que merezca tal título, ya que es una serie de elogios, una serie de cancioncitas, de canciones báquicas en honor del amor. Sin duda, como esa gente es algo más astuta que el resto, la cosa adquiere todo su alcance — y, por otra parte, nos dicen que es un tema que no se elige frecuentemente, lo cual a primera vista podría sorprender.

Nos dicen que cada uno de ellos traduce el asunto a su registro, a su clave propia. Por otra parte, no se sabe bien por qué razón, Fedro — por ejemplo — se encargará de introducirlo desde la perspectiva, nos dice, de la religión, del mito o incluso de la etnografía. Y, en efecto, hay en todo esto algo de verdad. Nuestro Fedro nos introduce el amor diciéndonos que es μέγας θεός, un gran dios. Y no se limita a esto, sino que se refiere a dos teólogos, Hesíodo y Parménides, que a títulos diversos han hablado de la genealogía de los dioses, lo cual es algo ciertamente importante. La *Teogonía* de Hesíodo, el *Poema* de Parménides — no nos creeremos obligados a remitirnos a ellos con la excusa de que Fedro cita uno de sus versos. Sí indico, de todas formas, que hace dos o tres años, quizás cuatro, se publicó un estudio muy importante sobre el *Poema* de Parménides, de un contemporáneo, Jean Beaufret. Dejemos esto de lado y tratemos de ver qué hay en el discurso de Fedro.

Hay, pues, esa referencia a los dioses. ¿Por qué los dioses en plural? No sé qué sentido tiene esto para ustedes — los dioses, en especial los dioses antiguos —, pero en este diálogo se habla lo suficiente de ellos como para que resulte bastante útil, incluso necesario, que responda a esta pregunta como si me la plantearan ustedes a mí. ¿Qué piensan ustedes, después de todo, de los dioses? ¿Dónde se sitúa esto respecto a lo simbólico, lo imaginario y lo real? No es una pregunta vana, en absoluto. Hasta el final, la cuestión será saber si el amor es o no es un dios, y al final se habrá obtenido al menos el progreso de saber con certeza que no lo es.

No les daré con este motivo una lección sobre lo sagrado. Me bastará con examinar algunas fórmulas sobre el tema. Los dioses — en la medida en que para nosotros existen en el registro que nos sirve para avanzar en nuestra experiencia, si es cierto que nuestras tres categorías nos son de alguna utilidad — los dioses, no hay la menor duda, son un modo de revelación de lo real.

Por esta razón, todo progreso filosófico tiende, por su propia necesidad, a eliminarlos. Por eso también la revelación cristiana, como muy bien señaló Hegel, se encuentra en la vía de su eliminación — está un poquito más lejos, se adentra un poquito más en el camino que va del politeísmo al ateísmo. Con respecto a la noción del dios como *summum* de la revelación, de *Numen*, como resplandor y aparición — esto es algo fundamental — reales, el mecanismo de la revelación cristiana se encuentra indiscutiblemente en la vía que tiende a reducirla y, en última instancia, a abolirla. En efecto, tiende a desplazar al dios de esta revelación, como el dogma, hacia el Verbo, el *lógos*. Dicho de otra manera, se en-

cuentra en un camino paralelo al que sigue el filósofo, en la medida en que su fatalidad es negar a los dioses.

Aquellas revelaciones con las que el hombre se encontraba hasta entonces en lo real — en lo real donde lo que se revela es, por otra parte, real —, gracias a lo real que lo desplaza, las buscará en el *lógos*, es decir, en el plano de una articulación significante.

Esto plantea toda una interrogación que, en el inicio de la vía filosófica, tiende a articularse como ciencia, y Platón nos enseña, con o sin razón, con o sin verdad, que esto es lo que hacía Sócrates. Sócrates exigía que no nos conformemos con todo aquello con lo que tenemos esa relación inocente llamada *dóxa* y que está en lo cierto — por Dios, ¿por qué no iba a estarlo? —, sino que nos preguntemos por qué y nos demos por satisfechos tan sólo con aquello ciertamente verdadero que él llama *epistḗmē*, ciencia, saber que da cuenta de sus razones. Ésta, nos dice Platón, era la cuestión del φιλοσοφεῖν de Sócrates.

Ya les he hablado de lo que llamé la *Schwärmerei* de Platón. Algo debe de haber, en efecto, en esta empresa que acaba fracasando, para que el rigor y el talento desplegados en la demostración de semejante método no hayan impedido que luego tantas cosas de Platón sirvieran, fuesen de provecho, para todas las mistagogías. Me refiero sobre todo a la *gnṓsis* y a todo aquello que, en el propio cristianismo, se mantuvo en todo momento gnóstico. Pero está claro que lo que le gusta es la ciencia. ¿Cómo podríamos reprocharle no haber seguido este camino desde el primer paso hasta el final?

Sea como sea, pues, para introducir el problema del amor, el discurso de Fedro se refiere a la noción de que es un gran dios, casi el más antiguo de los dioses, nacido inmediatamente después del caos, dice Hesíodo. Es también el primero en quien pensó la diosa misteriosa, la Diosa primordial del discurso de Parménides.

Aquí no nos es posible — y por otra parte tal empresa es imposible de llevar a cabo — determinar todo lo que podían querer decir estos términos en la época de Platón. Pero de todas formas traten de partir de esta idea — es del todo imposible que, las primeras veces que se decían esas cosas, tuvieran el aire de pastoral estupidizante que tenían por ejemplo en el siglo XVII, cuando, al hablar de Eros, todo el mundo se dedica a ese juego. En esa época, todo esto se inscribe en un contexto muy distinto, un contexto de cultura cortés, con ecos de *La Astrea* y de lo que de ello se deriva, o sea, palabras sin importancia. Aquí, las palabras tienen su importancia plena, la discusión es verdaderamente teológica.

Para hacerles comprender esta importancia, no he encontrado nada mejor que decirles — si quieren captarlo de verdad, tomen la segunda *Enéada* de Plotino, y vean cómo esto de lo que les hablo se sitúa más o menos en el mismo plano. Ahí también se trata de Eros, incluso se trata sólo de eso. Si han leído ustedes un poquito algún texto teológico sobre la Trinidad, por fuerza habrán visto que este discurso de Plotino — estamos a finales del siglo III — es simplemente — creo que bastaría con cambiar tres palabras — un discurso sobre la Trinidad. Ese Zeus, esa Afrodita, ese Eros, son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Esto, sencillamente, para que puedan imaginarse qué está en juego cuando Fedro habla de Eros.

Para Fedro, hablar del amor es, en suma, hablar de teología. Es muy importante darse cuenta de que su discurso empieza por una introducción de esta clase, porque para mucha gente todavía, y precisamente dentro de la tradición cristiana, por ejemplo, hablar de amor es hablar de teología.

Pero este discurso no se limita a eso. Prosigue con una ilustración de esas palabras. El modo de ilustración del que se trata es también muy interesante.

Nos hablará de ese amor divino y, en concreto, de sus efectos.

3

Los efectos del amor, en el plano que les corresponde, son eminentes por la dignidad que revelan.

Aquí encontramos un tema que luego quedaría algo desgastado en los desarrollos de la retórica, o sea, que el amor es un vínculo contra el cual todo esfuerzo humano acabaría quebrándose. Un ejército hecho de amados y amantes — la ilustración clásica subyacente es la famosa legión tebana — sería un ejército invencible, porque tanto el amado por el amante como el amante por el amado son eminentemente susceptibles de representar la más alta autoridad moral, aquella ante la que no se puede ceder, aquella ante la que uno no puede deshonrarse. Esta noción culmina en lo más extremo, en el amor como principio del sacrificio último.

No carece de interés ver surgir en este punto la imagen de Alcestes en la referencia de Eurípides, ilustrando una vez más lo que les planteé el año pasado como aquello que delimita la zona de la tragedia, o sea, el entre-dos-muertes. Resumo. El rey Admeto es un hombre feliz, pero de pronto la

muerte le da un aviso. Alcestes, encarnación del amor, es la única — la única en todo su parentesco, y no los viejos padres del rey, con el poco tiempo que muy probablemente les queda de vida, ni los amigos, ni los hijos — la única que ocupa su lugar para satisfacer la demanda de la muerte.

En un discurso donde se trata esencialmente del amor masculino, esto es algo que puede parecer notable, y sin duda merece que lo tengamos en cuenta. Así, nos proponen a Alcestes como ejemplo. El interés de esto es que le da toda su importancia a lo que viene luego. En efecto, al de Alcestes le siguen dos ejemplos, los de dos que, según dice el orador, también se adentraron en el campo del entre-dos-muertes.

El primero, Orfeo, consiguió descender a los infiernos para ir en busca de su mujer Eurídice. Como ustedes saben, subió de allí con las manos vacías, por una falta que cometió, la de volverse antes del momento permitido. Este tema mítico es reproducido en muchas leyendas de otras civilizaciones distintas de la griega, entre las cuales hay una japonesa, que es célebre. El otro ejemplo es el de Aquiles.

Hoy no podré llevar las cosas mucho más allá de mostrarles lo que surge de la comparación de estos tres héroes. Es un primer paso, que los pondrá ya en la vía del problema.

Tomemos primero las observaciones de Fedro sobre Orfeo. Lo que aquí nos interesa es el comentario de Fedro. No si va al fondo de las cosas, ni si está justificado — no podemos ir tan lejos. Lo que nos importa es qué dice. Y lo que debe llamarnos la atención es precisamente el carácter extraño de lo que dice.

Nos dice que lo que hizo Orfeo, hijo de Eagro, no gustó nada a los dioses. La razón que él da reside en la interpretación que propone de lo que los dioses le hicieron a aquel tipo nada fantástico, un blandengue — no se sabe por qué se lo reprocha Fedro, ni tampoco Platón. Los dioses no le mostraron a una verdadera mujer, sino un fantasma de mujer. Esto concuerda bastante con lo que fue hace un rato la introducción de mi discurso sobre la relación con el otro, o sea, la diferencia que hay entre el objeto de nuestro amor, en tanto queda cubierto por nuestros fantasmas, y el ser del otro en la medida en que el amor se pregunta si puede alcanzarlo.

Vemos que Alcestes suplanta aquí verdaderamente, en la muerte, a este ser del otro, según Fedro. Encontrarán ustedes en el texto este término que no podrán decir que haya puesto yo — ὑπεραποθανεῖν. La sustitución, la metáfora, de la que les hablaba hace un momento se encuentra aquí realizada en sentido literal. Alcestes se pone de forma auténtica en el lugar de Admeto. El Sr. Ricœur, que tiene el texto delante, puede encontrar este

ὑπεραποθανεῖν exactamente en *180 a*. Una vez eliminado Orfeo de ese concurso de méritos en el amor, esta expresión es enunciada para indicar la diferencia que existe entre Alcestes y Aquiles.

Aquiles es distinto. Es el que elige ἐπαποθανεῖν. Él es *aquel que me seguirá*. Sigue a Patroclo a la muerte.

El significado para un antiguo de esta interpretación del gesto de Aquiles merecería, para comprenderlo, muchos comentarios. Es mucho menos claro que en el caso de Alcestes. Nos vemos obligados a recurrir a textos homéricos de los que se deduce, en suma, que Aquiles habría podido elegir. De lo que se trata es de matar a Héctor, tan sólo para vengar la muerte de Patroclo. Si no matas a Héctor, le dice su madre Tetis, volverás a tu casa muy tranquilo y tendrás una vejez feliz, te quedarás tan ricamente. Si lo matas, tu suerte está echada, lo que te espera es la muerte. Aquiles tenía tan pocas dudas al respecto, que tenemos otro pasaje donde se hace a sí mismo esta reflexión, en un aparte — Podría quedarme tranquilo. Y luego, esto resulta impensable, él dice por qué motivos. Tal elección es considerada por sí misma tan decisiva como el sacrificio de Alcestes. La elección de la Moira, del destino, tiene el mismo valor que la sustitución de un ser por otro ser.

En verdad no hay necesidad de añadir a esto, como lo hace en una nota al pie, no sé por qué, el Sr. Mario Meunier — sin embargo buen erudito —, que a continuación Aquiles se da muerte sobre la tumba de Patroclo. Me he ocupado mucho estos días de la muerte de Aquiles, que me hacía cavilar, y no encuentro en ninguna parte una referencia que permita articular algo semejante acerca de la leyenda de Aquiles. Por otro lado, he visto muchas modalidades de muerte por parte de Aquiles, a quien algunos otorgan curiosas actividades desde el punto de vista del patriotismo griego, porque supuestamente habría traicionado la causa griega por amor de Polixena, que es una troyana — lo cual restaría algo de su alcance al discurso de Fedro.

Ateniéndonos a este discurso, lo importante es que Fedro se entrega a consideraciones extensamente desarrolladas sobre la función recíproca de Patroclo y de Aquiles en su vínculo erótico. Nos desengaña respecto a lo siguiente — no vayan a pensar en absoluto que Patroclo, como se solía creer, fuese el amado. De un examen atento de las características de los personajes, resulta que sólo podía serlo Aquiles, mucho más joven e imberbe. Lo escribo porque esta historia se plantea repetidamente, la de saber en qué momento hay que amarles, si es antes o después de que les salga barba. Se habla de ello en todo momento. Esto de la barba, nos lo en-

contramos por todas partes. Podemos agradecer a los romanos que nos libraran de este asunto. Debe de tener alguna explicación. Pues bien, Aquiles no tenía barba. Así pues, el amado es él. Patroclo, por su parte, tenía unos diez años más. Si se examinan los textos, el amante es él.

No es esto lo que nos interesa, sino el primer esbozo que surge de algo relacionado con lo que les planteé como el objetivo en función del cual vamos a avanzar. En efecto, lo que los dioses encuentran sublime, más maravilloso que ninguna otra cosa, es que el amado se comporte como se esperaría que se comportara el amante. En este punto, el ejemplo de Alcestes se opone estrictamente al ejemplo de Aquiles.

¿Qué quiere decir esto? Esto es el texto. No se ve por qué Fedro iba a contar toda esa historia que dura dos páginas si no tuviera su importancia. Pensarán ustedes que me dedico a explorar la *Carte du Tendre*, pero no soy yo, es Platón. Y está muy bien articulado. De ello hay que deducir, ciertamente, que se impone. Como Fedro opone expresamente Aquiles a Alcestes, e inclina hacia Aquiles la balanza del premio al amor que los dioses tienen que otorgar, ello significa, por lo tanto, que por su parte Alcestes estaba en la posición del *erastés*, el amante. Si el sacrificio de Aquiles es mucho más admirable es porque él se encuentra en la posición del amado.

En otros términos, todo el discurso teológico del hipocondríaco Fedro está destinado a señalar que es en esto en lo que desemboca eso que he llamado hace un momento la significación del amor. Su aparición más sensacional, la más notable, coronada por los dioses, quienes le conceden a Aquiles un lugar muy especial en los dominios de los Bienaventurados — como todos saben, es una isla que todavía existe en la desembocadura del Danubio, donde ahora han puesto un asilo o algo para delincuentes —, consiste muy precisamente en que aquí un amado se comporta como un amante.

Hoy no podré llevar más lejos mi discurso, pero quiero terminar con algo sugerente, que quizás nos permita introducir aquí alguna cuestión práctica. Es lo siguiente — en la pareja erótica es, en suma, del lado del amante donde se encuentra, por así decir, en su posición natural, la actividad.

Para nosotros, esta observación estará cargada de consecuencias si, al considerar la pareja Alcestes-Admeto, tienen ustedes la bondad de entrever algo que se encuentra particularmente a su alcance por lo que descubrimos en el análisis — lo que la mujer puede experimentar de su propia falta. ¿Por qué no concebir, en un cierto plano, al menos, que en la pareja, en este caso heterosexual, es del lado de la mujer donde está la falta, como decimos nosotros, pero también y al mismo tiempo la actividad?

En todo caso, a él, a Fedro, no le cabe duda. ¿Y del otro lado? Del lado del amado, del *erómenos* — o, pónganlo en neutro, del *erómenon*, porque lo que se *eromena*,[2] lo que se yerra, lo que es amado en toda esta historia de *El Banquete*, ¿qué es? Es algo que se dice con mucha frecuencia, en neutro, τὰ παιδικά. Es el objeto. Lo que esto designa, a saber, una función neutra, está asociado con la función de lo que es amado. Donde se encuentra el término fuerte es a este lado.

Lo verán más adelante, cuando tengamos que articular por qué el problema es más complejo en el piso superior, cuando se trata del amor heterosexual. En este nivel se ve claramente que la disociación de lo activo y lo fuerte nos será de utilidad. Pero era importante apuntarlo en el momento en que esto queda tan manifiestamente ilustrado mediante el ejemplo de Aquiles y de Patroclo. Es un espejismo creer que el fuerte se confunde con el activo, que Aquiles, por ser manifiestamente más fuerte que Patroclo, no sería el amado. Esto es lo que aquí, en este rincón del texto, se denuncia, y tal es, de paso, la enseñanza con la que debemos quedarnos.

Llegado a este punto de su discurso, Fedro cede el turno a Pausanias, quien durante siglos ha pasado por ser el que expresa, en lo referente al amor por los muchachos, la opinión de Platón.

Le he reservado a Pausanias un tratamiento especialmente cuidadoso. Es un personaje muy curioso, que está lejos de merecer la estima que se le concede por haber merecido en cierta ocasión el *imprimatur* de Platón. En mi opinión es un personaje del todo episódico que, sin embargo, es importante desde cierto punto de vista — porque el mejor comentario para anotar al margen de su discurso es aquella verdad evangélica, que el reino de los cielos les está vedado a los ricos.

Espero mostrarles por qué la próxima vez.

30 DE NOVIEMBRE DE 1960

2. *Éromène* suena como *Erre-mène. Errer* = errar. [Nota del T.]

IV

LA PSICOLOGÍA DEL RICO

Pausanias

Mito de la muda del amado.
Reglas del amor platónico.
El amor calvinista.
Kojève y el hipo de Aristófanes.

Hoy trataré de avanzar en el análisis de *El Banquete*, ya que es el camino que elegí para introducirles este año en el problema de la transferencia.

La última vez llegamos hasta el final del primer discurso, el de Fedro. Como ustedes saben, los discursos que van a sucederse son el de Pausanias, el de Erixímaco, el de Aristófanes, el de Agatón, que es el anfitrión de este banquete cuyo testigo es Aristodemo. De principio a fin, quien habla es Apolodoro, repitiendo lo que recogió de Aristodemo. Tras Agatón viene Sócrates, ya verán el singular camino que sigue para expresarse acerca de lo que él sabe que es el amor. También saben ustedes igualmente que el último episodio es la entrada de Alcibíades, sorprendente confesión pública en su cuasi-indecencia, que ha permanecido como un enigma para todos los comentadores. Hay algo más después, ya lo veremos.

Quisiera evitar hacerles recorrer este camino paso a paso, discurso a discurso, que al final se extravíen o se cansen y pierdan de vista el objetivo, el sentido del punto adonde nos dirigimos. Por eso la última vez introduje mi discurso con aquellas palabras sobre el objeto, sobre el ser del objeto, que siempre podemos decirnos, con mayor o menor razón, pero siempre con alguna, que lo dejamos escapar — y esto por haberle fallado.[1]

Aquel ser del otro que convendría que tratáramos de alcanzar cuando estamos a tiempo, lo retomaré más adelante, precisando de qué se trata respecto a los dos términos de referencia de lo que dado el caso llaman intersubjetividad.

1. *[...] cet être de l'objet que nous pouvons [...] nous dire [...] avoir manqué — c'est de lui avoir fait défaut.* Faire défaut = faltar, fallar (a algo o a alguien). [N. del T.]

1

Cuando se invoca la intersubjetividad, se está destacando lo siguiente, que en ese otro debemos reconocer a un sujeto como nosotros. Y en esta dirección residiría lo esencial del advenimiento del ser del otro.

Pero también hay otra dirección, que yo indico cuando trato de articular la función del deseo en la aprehensión del otro, tal como se produce en la pareja *erastés-erómenos*, que ha organizado toda la meditación sobre el amor desde Platón hasta la meditación cristiana.

El ser del otro en el deseo, creo haberlo indicado ya lo suficiente, no es en absoluto un sujeto. El *erómenos* es *erómenon*, en neutro, y también τὰ παιδικά, en neutro plural — las cosas del niño amado, podemos traducirlo. El otro en tanto que está, en el deseo, en el punto de mira, lo está, dije, como objeto amado.

¿Qué quiere decir esto? ¿Qué podemos decir que dejamos escapar en aquel que está demasiado lejos como para que enmendemos nuestro error? Es, ciertamente, su cualidad de objeto. Lo que inicia el movimiento que está en juego en el acceso al otro que nos da amor es aquel deseo por el objeto amado que yo compararía, si quisiera ilustrarlo, con la mano que se adelanta para alcanzar el fruto cuando está maduro, para atraer hacia sí la rosa que se ha abierto, para atizar el leño que de pronto se enciende.

En cuanto a lo que voy a decirles, entiéndame bien. Respecto a esta imagen no iré más lejos, esbozo ante ustedes lo que se llama un mito. Lo verán perfectamente por el carácter milagroso de lo que viene después. La vez pasada les dije de los dioses, punto de partida de *El Banquete* — μέγας θεός, es un gran dios el amor, dice primero Fedro —, que son una manifestación de lo real. Ahora bien, todo paso de esta manifestación a un orden simbólico nos aleja de la revelación de lo real.

Fedro nos dice que el amor es el primero de los dioses que imaginó la Diosa del *Poema* de Parménides, identificado por Jean Beaufret en su libro, con más justicia que con ninguna otra función, creo yo, con la verdad, la verdad en su estructura radical — en cuanto a esto, remítanse al modo en que hablé de ella en *La Cosa freudiana*. La primera imaginación, invención de la verdad es el amor. Y éste, por otra parte, nos es presentado aquí como sin padre ni madre. No hay en absoluto genealogía del amor. Y sin embargo, ya en Hesíodo, en las formas más míticas de la presentación de los dioses, se ordena una genealogía, un sistema del parentesco, una teogonía, un simbolismo.

El dios cristiano, que es aquel *a medio camino* entre teogonía y ateísmo del que les hablé, desde el punto de vista de su organización interna, aquel dios trino, uno y tres, ¿qué es? — sino la articulación radical del parentesco en cuanto tal, en lo que éste tiene de más irreductiblemente, misteriosamente, simbólico. La relación más oculta y, como dice Freud, menos natural, la más puramente simbólica, es la relación del padre con el hijo. Y el tercer término sigue presente bajo el nombre del amor.

De esto hemos partido, del amor como dios, es decir, como realidad que se manifiesta y se revela en lo real. Así, no podemos hablar de él sino como mito. Esto es también lo que me autoriza a fijar ante ustedes la orientación de lo que está en juego, dirigiéndoles hacia la fórmula, la metáfora, la sustitución, del *erómenos* por el *erastés*. Es esta metáfora la que engendra la significación del amor.

Para materializar esto ante ustedes, tengo derecho a completar mi imagen y a hacer de ella verdaderamente un mito.

Esa mano que se tiende hacia el fruto, hacia la rosa, hacia el leño que de pronto se enciende, su gesto de alcanzar, de atraer, de atizar, es estrechamente solidario de la maduración del fruto, de la belleza de la flor, de la llamarada del leño. Pero cuando en ese movimiento de alcanzar, de atraer, de atizar, la mano ha ido ya hacia el objeto lo bastante lejos, si del fruto, de la flor, del leño, surge entonces una mano que se acerca al encuentro de esa mano que es la tuya y que, en este momento, es tu mano que queda fijada en la plenitud cerrada del fruto, abierta de la flor, en la explosión de una mano que se enciende — entonces, lo que ahí se produce es el amor.

Es muy conveniente no detenerse en este punto todavía y decir que al otro lado hay amor, o sea, el tuyo, cuando eres tú quien al principio era el *erómenos*, el objeto amado y, de pronto, te conviertes en el *erastés*, el que desea. Vean lo que quiero recalcar mediante este mito. Todo mito se relaciona con lo inexplicable de lo real, y siempre es inexplicable que algo responda al deseo.

La estructura que está en juego no es de simetría ni de retorno. Por otra parte, no hay tal simetría, porque si la mano se tiende, lo hace hacia un objeto. La mano que surge al otro lado es el milagro. Pero no estamos aquí para organizar milagros. Estamos aquí para todo lo contrario — para saber. Y lo que se trata de recalcar no es lo que ocurre de allí en adelante, es lo que ocurrió allí mismo, es decir, la sustitución del *erómenos* o el *erómenon* por el *erastés*.

Algunos han creído ver alguna vacilación en lo que articulé la última vez acerca de la sustitución metafórica del *erómenos* por el *erastés*, y han

querido ver en ello alguna contradicción en el ejemplo supremo al que otorgan la corona los dioses, frente al cual los propios dioses quedan asombrados, ἀγασθέντες. A saber, que Aquiles, el amado, ἐπαποθανεῖν, muera, digamos — para mantener la imprecisión, porque ya veremos qué significa esto — por Patroclo, en lo cual es superior a Alcestes, quien, por su parte, se ofreció a morir en lugar de su marido, a quien amaba. El término empleado por Fedro a propósito de Alcestes, ὑπεραποθανεῖν, se opone a ἐπαποθανεῖν. Ella muere en lugar, ὑπέρ, de su marido. Lo de Aquiles es distinto, porque Patroclo ya está muerto.

Alcestes intercambia su lugar con su marido reclamado por la muerte, franquea ese espacio de hace un momento, el que hay entre el que se encuentra aquí y el otro, efectúa algo que bien puede arrancarles a los dioses un homenaje lleno de conmoción frente a semejante extremo, lo cual le valdrá recibir el singular premio de volver desde el más allá de los muertos para estar entre los seres humanos.

Pero hay algo que todavía es más fuerte — así lo articula Fedro. Es más fuerte que, en vez de volver a su país, con su padre, rodeado de sus tierras, Aquiles aceptara su destino trágico, su destino fatal, la muerte segura que le prometían en caso de llevar a cabo la venganza de Patroclo. Ahora bien, Patroclo no era su amado. Él era el amado. Con razón o sin ella, no nos importa, Fedro articula que Aquiles, en la pareja, era el amado, y que sólo podía ocupar dicha posición. Mediante su acto, que en suma consiste en aceptar su destino tal como está escrito, se pone, no en el lugar, sino a continuación de Patroclo, hace del destino de Patroclo la deuda por la que él tiene que responder, a la que tiene que hacer frente, y esto es lo que impone según los dioses una admiración mayor y más necesaria, porque el nivel alcanzado en el orden de la manifestación del amor es aquí, nos dice Fedro, más elevado. Aquiles es más honrado por los dioses, pues ellos fueron los jueces de su acto. Su relación es en este caso propiamente de admiración, quiero decir también de asombro — los sobrepasa el espectáculo del valor que les ofrecen los humanos en la manifestación del amor. Hasta cierto punto los dioses, impasibles, inmortales, no están hechos para comprender lo que sucede entre los mortales. Aprecian en esto una especie de distancia, ven lo que ocurre en la manifestación del amor como un milagro.

Ciertamente, pues, en el texto de Fedro, en el ἐπαποθανεῖν opuesto a la ὑπεραποθανεῖν, se recalca que Aquiles, *erómenos*, se transforma en *erastés*. El texto lo dice y lo afirma — es en tanto que *erastés* como Alcestes se sacrifica por su marido, y esto es una manifestación del amor menos

radical, total, resplandeciente, que el cambio de papel que se produce en Aquiles, cuando pasa de ser *erómenos* a ser *erastés*.

Así, no se trata, en este *erastés* sobre *erómenos*, de una relación cuya imagen humorística sería la del amante encima del amado, el padre encima de la madre, como dice en algún lugar Jacques Prévert. Y es esto sin duda lo que inspiró a Mario Meunier aquel extraño error del que les hablaba, que le lleva a decir que Aquiles se da muerte sobre la tumba de Patroclo. No se puede decir que Aquiles, como *erómenos*, suplante a Patroclo, porque Patroclo está fuera de todo alcance, nada puede herirle. El acontecimiento milagroso en sí mismo, propiamente hablando, es que Aquiles, el amado, se convierta en amante.

Así es como se introduce en la dialéctica de *El Banquete* el fenómeno del amor.

2

Por falta de tiempo no podemos seguir al detalle, línea a línea, el discurso de Pausanias. Tenemos que escandirlo.

Este discurso — por lo general han leído ustedes *El Banquete* lo suficiente como para que lo diga — se introduce mediante una distinción entre dos órdenes del amor. No hay, dice Pausanias, un único amor. Se trata de saber cuál es el que debemos alabar. Hay aquí una diferencia de matiz entre el *enkómion* y el *épainos*, que, no sé por qué motivo, la última vez convertí en *epáinesis*. La alabanza, *épainos*, del amor debe partir, pues, de lo siguiente, de que no hay un único amor. La distinción se produce desde su origen. No hay, dice él, Afrodita sin Amor, ahora bien, hay dos Afroditas.

Una no participa en nada de la mujer, no tiene madre, nació de la proyección sobre la Tierra de la lluvia engendrada por la castración primordial de Urano por Cronos. De ahí nace Afrodita Urania, que no le debe nada a la duplicidad de los sexos.

La otra Afrodita nació poco después, de la unión de Zeus con Dione. Les recuerdo que toda la historia del advenimiento de aquel que gobierna el mundo presente, Zeus, está ligada — les remito a Hesíodo — a sus relaciones con los Titanes, que son sus enemigos, y Dione es una titán. No voy a insistir en ello. La Afrodita nacida del hombre y de la mujer es llamada Pandemia. El acento despreciativo, de menosprecio, está expresamente

formulado en el discurso de Pausanias — es la Venus popular, enteramente del pueblo, la Venus de quienes mezclan todos los amores, los buscan en niveles inferiores, no hacen del amor aquel elemento de dominación elevada que aporta Afrodita Urania.

He aquí el tema a cuyo alrededor se desarrolla el discurso de Pausanias. Contrariamente al discurso de Fedro, que es un discurso de mitómano, en sentido propio, un discurso sobre un mito, el de Pausanias es un discurso de sociólogo o, mejor dicho, porque esto sería exagerado, de observador de las sociedades. En apariencia, todo se basa en la diversidad de las posiciones existentes en el mundo griego respecto al amor superior, el que tiene lugar entre quienes son los más fuertes y vigorosos y, al mismo tiempo, tienen mayor ingenio, son ἀγαθοί, saben pensar — es decir, entre gente situada en el mismo nivel por sus capacidades, los hombres.

Las costumbres, nos dice Pausanias, varían mucho, desde lo que ocurre en Jonia y entre los persas, donde tal amor — él nos aporta este testimonio — sería reprobado, hasta lo que ocurre en Élida o entre los lacedemonios, donde es más que aprobado, pues allí les parece muy mal que el amado niegue sus favores a su amante, debe χαρίζεσθαι. Lo que ocurre entre los atenienses le parece la forma superior de aprehensión del rito, por así decir, de la puesta en forma social de las relaciones del amor.

Si Pausanias aprueba que los atenienses impongan obstáculos, formas, interdicciones — al menos así es, bajo una forma más o menos idealizada, como él nos lo presenta —, es porque tales prácticas responden a un fin determinado. Deliberadamente, este amor se manifiesta, se revela, se estabiliza en cierta duración y, más aún, en una duración comparable, dice él formalmente, con la unión conyugal. Hay una competición del amor — ἀγωνοθετῶν, el amor preside la lucha, la competencia entre los postulantes, poniendo a prueba a quienes se presentan en posición de amante, y de lo que se trata es de que la elección resultante de esta competición sea la mejor.

A lo largo de toda una página, la ambigüedad se sostiene singularmente. ¿Dónde se sitúa la virtud, la función del que elige? Porque, por otra parte, el que es amado — aunque Pausanias pretenda que es algo más que un niño, capaz ya de algún discernimiento — es de los dos el que de todas formas menos sabe, el menos capaz de juzgar la virtud de aquello que podemos llamar la relación provechosa entre ambos. Esto es lo que queda pendiente de una prueba ambigua entre los dos. Esta virtud se encuentra también en el amante, a saber, en cómo es dirigida su elección de acuerdo con lo que va a buscar en el amado. Lo que va a buscar en el amado es algo

que darle. Ambos convergerán en este punto que él llama en alguna parte el punto de encuentro del discurso, donde tendrá lugar la conjunción, la coincidencia. ¿De qué se trata?

Se trata de un intercambio. El primero, tal como lo tradujo Robin en el texto de la colección Budé, se muestra capaz de una contribución cuyo objeto es la inteligencia, la φρόνησις, y el conjunto del campo del mérito, la ἀρετή. El segundo tiene necesidad de una ganancia en el sentido de la educación y, generalmente, del saber, la παιδεία y la σοφία. En este punto es donde se encontrarán y, según él, constituirán la pareja de una asociación del nivel más elevado. Es en el plano del κτάομαι, de una adquisición, de un provecho, de un adquirir, de una posesión, donde se producirá el encuentro de esa pareja que articulará para siempre el amor llamado superior, el amor que, aunque cambien sus participantes, se llamará para los siglos venideros el amor platónico.

Me parece muy difícil, al leer este discurso, no percibir de qué registro participa esta psicología. Todo el discurso se elabora en función de una cotización de los valores, de una búsqueda de los valores cotizados. Se trata, ciertamente, de adquirir tus fondos de inversión psíquicos. Si bien Pausanias pide en algún lugar que se le impongan — avancemos un poco más en el discurso — reglas severas al desarrollo del amor, al cortejo del amado, la justificación de dichas reglas se encuentra en la conveniencia de que no se desperdicien demasiados cuidados, πολλὴ σπουδὴ — se trata, sin duda, de la inversión de la que hablaba —, de que no se malgasten en jovencitos que no valgan la pena.

Por este mismo motivo se nos pide que esperemos a que estén más formados, para saber con qué nos enfrentamos. Más adelante todavía, Pausanias dirá que quienes introducen el desorden en este orden de las candidaturas, del mérito, son salvajes, bárbaros. A este respecto, el acceso a los amados se debería preservar, dice, mediante la misma clase de prohibición, de leyes, por las cuales nos esforzamos en impedir el acceso a las mujeres libres, dado que a través de ellas se unen dos familias de amos, y éstas representan en sí mismas todo lo que ustedes quieran — un nombre, un valor, una firma, una dote, como hoy día se dice. A título de tales, las mujeres están protegidas por el orden. Prohibir a quienes no son dignos el acceso a los objetos deseados es una protección comparable.

Cuanto más avanza uno en el texto, más claramente se afirma lo que les indiqué en mi discurso de la última vez, o sea, la psicología del rico.

El rico existía antes que el burgués. Incluso en una economía agrícola, más primitiva aún, el rico existe. Existe y se manifiesta desde el origen de

los tiempos, aunque sólo sea mediante algo cuyo carácter primordial hemos visto en manifestaciones periódicas en forma de fiestas, o sea, el gasto lujoso. Tal es el primer deber del rico en las sociedades primitivas.

Es bastante curioso que a medida que las sociedades evolucionan este deber parece pasar a un plano, si no secundario, al menos clandestino. Pero la psicología del rico se basa toda ella en esto, en que lo que está en juego en su relación con el otro es el valor. Es lo que se puede evaluar de acuerdo con modalidades abiertas de comparación y de escala, lo que se compara en una competencia abierta, que es, propiamente hablando, la de la posesión de los bienes.

Se trata de la posesión del amado porque éste es un buen fondo — el término está ahí, χρηστός —, y no bastará con una vida para hacerlo valer. Por otra parte, algunos años después de este banquete, lo sabemos por las comedias de Aristófanes, Pausanias se marchará un poco lejos con Agatón, que aquí es precisamente, a la vista y a sabiendas de todos, el bien amado, aunque ya hace tiempo que tiene lo que llamé barba en el mentón, tema que tiene toda su importancia.

Agatón tiene treinta años y acaba de ganar el premio en el concurso de tragedia. Pausanias desaparecerá algunos años más tarde, con él, en lo que Aristófanes llama el dominio de los Bienaventurados, a saber, un lugar apartado, no sólo en el campo, sino en un país alejado. No es Tahití, sino Macedonia, donde permanecerá mientras le garanticen su seguridad. El ideal de Pausanias en materia de amor es la capitalización puesta a cubierto, es guardar en el cofre lo que le pertenece legítimamente por haber sabido discernirlo y por ser capaz de valorarlo.

No digo que no haya secuelas de este personaje, tal como lo entrevemos en el discurso platónico, en otro tipo que les indicaré rápidamente, porque se encuentra al final de la cadena.

Se trata de alguien a quien vi, no en análisis — no se lo contaría a ustedes —, a quien vi lo suficiente como para que me abriera lo que le servía de corazón. Este personaje era verdaderamente conocido, y lo era por tener un vivo sentimiento de los límites que impone, en el amor precisamente, eso que constituye la posición del rico. Era un hombre excesivamente rico, tenía, no es una metáfora, cajas fuertes llenas de diamantes — porque nunca se sabe qué puede pasar. Esto era al poco de acabar la guerra, y todo el planeta podía ser pasto de las llamas.

Era un rico calvinista. Presento mis disculpas a quienes aquí puedan pertenecer a esa religión. No creo que sea privilegio del calvinismo producir ricos, pero no carece de importancia dar esta indicación, porque de

todas formas se puede advertir que la teología calvinista tuvo como efecto que se planteara, como uno de los elementos de la dirección moral, que es en esta tierra donde Dios colma de bienes a quienes ama. En otra parte también, quizás, pero ya en esta tierra. El hecho de que la observación de los mandamientos divinos tenga como fruto el éxito terrestre no ha dejado en absoluto de resultar fecundo en toda clase de empresas. De cualquier forma, el calvinista en cuestión trataba el orden de los méritos que adquiría ya en esta tierra para el mundo futuro exactamente en el registro de la página de una contabilidad — *Tal cosa, comprada tal día.* Y toda clase de acciones iban dirigidas a adquirir para el más allá una caja fuerte bien abastecida.

No quiero que parezca que con esta digresión les estoy contando un apólogo demasiado fácil, pero resulta imposible no completar este cuadro con un esbozo de lo que fue su destino matrimonial. Cierto día, derribó a alguien en la vía pública con el parachoques de su enorme automóvil, aunque él siempre conducía con una perfecta prudencia. La persona derribada se levantó y se sacudió el polvo. Era bonita, era hija de un portero, algo que no es del todo imposible cuando se es bonita. Recibió con frialdad sus excusas, con más frialdad sus propuestas de indemnizarla, con más frialdad todavía sus proposiciones de ir a cenar juntos. En suma, a medida que se elevaba para él la dificultad del acceso a aquel objeto milagrosamente encontrado, la idea que se formaba al respecto en su mente se iba engrandeciendo. Se decía que era un verdadero valor. Todo esto terminó en matrimonio.

Es la misma temática que se nos expone mediante el discurso de Pausanias. Éste nos explica hasta qué punto el amor es un valor. Piénsenlo un momento, nos dice, al amor se lo perdonamos todo. Si alguien, para obtener un lugar, una función pública, una ventaja social cualquiera, se entregara a la menor de las extravagancias que admitimos cuando están en juego las relaciones entre un amante y su amado, quedaría deshonrado, sería culpable de lo que se puede llamar una bajeza moral, ἀνελευθερία — porque esto es lo que quiere decir adulación, κολακεία. Adular no es digno de un amo para obtener lo que quiere.

Así, como podemos juzgar qué es el amor es comparándolo con lo que supera el nivel de alarma. Es el mismo registro de referencia que el que condujo a mi buen calvinista, acumulador de bienes y de méritos, a tener efectivamente durante un tiempo una mujer amable, a cubrirla de joyas que, por supuesto, eran retiradas de su cuerpo cada noche para ser devueltas a la caja fuerte, con el resultado final de que

un día ella se marchó con un ingeniero que ganaba cincuenta mil francos al mes.

No quisiera dar la impresión de forzar la nota a este respecto. Nos presentan singularmente este discurso de Pausanias como el ejemplo de que en el amor antiguo habría no sé qué exaltación de la búsqueda moral. No tengo necesidad de llegar al final de este discurso para percibir que muestra a las claras la falla existente en toda moral que se interesa tan sólo por lo que podemos llamar signos exteriores del valor.

Pausanias, en efecto, no puede evitar que su discurso termine diciendo que si todo el mundo admitiera el carácter primordial, dominante, de aquellas bellas reglas por las cuales los valores sólo se conceden al mérito, ¿qué ocurriría? Leamos la traducción de Robin en *185 a* — *En tal caso, aunque hubiéramos sido completamente engañados, no hay ningún deshonor. Supongamos, en efecto, que a la vista de la riqueza, uno hubiera concedido sus favores a un amante a quien cree rico y que, habiéndose equivocado por completo, no obtiene ninguna ventaja pecuniaria, porque el amante revela ser pobre. Según la opinión general, uno demuestra lo que en verdad es: un hombre capaz, por una ventaja pecuniaria, de lanzarse sobre cualquier cosa a las órdenes de cualquiera, y esto no es algo que esté bien. Sigamos sencillamente — hasta el final — el mismo razonamiento: supongamos el caso en que, tras haber concedido tus favores a un amante a quien crees virtuoso* y de quien esperas perfeccionarte gracias a su amistad, te hayas equivocado y *el amante en cuestión revele ser* κακός, profundamente malo, *vicioso y desprovisto de mérito, carente de virtud. En este caso, es bello haberse equivocado.*

Por lo general se quiere reconocer aquí, curiosamente, la primera manifestación en la historia de lo que Kant llamó la recta intención. Me parece que en verdad es participar de un singular error no ver, más bien, lo siguiente.

Sabemos por experiencia que toda la ética del amor educador, del amor pedagógico, en materia de amor homosexual e incluso del otro amor, participa siempre de suyo de algún señuelo, y este señuelo es lo que al final deja ver lo que es. Como estamos en el plano del amor griego, quizás hayan tenido alguna vez a un homosexual que les haya sido remitido por su protector — y por su parte es siempre, no cabe duda, con las mejores intenciones. Dudo que, de esta protección más o menos calurosa, hayan visto ustedes algún efecto muy manifiesto, en el orden del Bien, sobre el desarrollo de quien les ha sido mostrado como objeto de aquel amor que se presenta como un amor para el Bien, para la adquisición del mayor bien.

Aprovecho para decirles que ésta no es, ni mucho menos, la opinión de Platón.

El discurso de Pausanias concluye, en efecto, de forma bastante precipitada, debo señalarlo, con líneas que dicen más o menos — el Amor Uranio es así, y quienes no lo son, pues bien, que recurran al otro, a la Venus Pandemia, la gran granuja, que tampoco lo es. Que vayan a que los jodan, si quieren. En este punto, dice, concluiré mi discurso sobre el amor. En cuanto a la plebe, al amor popular, no tenemos nada que añadir. Si Platón estuviera de acuerdo, ¿creen ustedes que veríamos aparecer lo que se produce inmediatamente después?

3

Inmediatamente después, Apolodoro toma de nuevo la palabra y dice — Παυσανίου παυσαμένου, *Pausanias hizo una pausa.*

La expresión es difícil de traducir, y hay una breve indicación que dice que esto no se corresponde con ninguna expresión francesa, la simetría numérica de las sílabas es importante, probablemente hay una alusión, véase nota. El Sr. Léon Robin no es el único a quien esto le hizo arrugar la nariz. Ya en la edición de Henri Estienne hay una nota al margen. Todo el mundo arrugó la nariz ante este Παυσανίου παυσαμένου, porque se ha visto en él alguna intención. Les mostraré que no se ha llegado a ver del todo cuál. Tras pronunciar este retruécano, Apolodoro indica claramente que es un retruécano — Aprendí de los maestros, como ustedes ven, a ἰσαλέγειν, a hablar por isología. Se puede traducir como juego de palabras, pero isología es verdaderamente una técnica. Dejo de lado todo el ingenio que se ha llegado a derrochar buscando de qué maestro se trata. ¿Es Pródico? ¿No es más bien Isócrates? En Isócrates se encuentra *iso*, y sería particularmente *iso* isologiar a Isócrates. Esto plantea problemas — no saben ustedes las investigaciones que han engendrado estos problemas. ¿Eran Isócrates y Platón compañeros?

Se me reprocha que no siempre cito mis fuentes — pues bien, a partir de hoy he decidido hacerlo. En este caso, se trata de Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, que es un personaje sensacional. Si saben leer alemán, y si cae en sus manos alguno de sus libros, cómprenlo. Me gustaría mucho tener su libro sobre Simónides. Era un erudito alemán de comienzos de si-

glo, un personaje considerable cuyos trabajos sobre Platón son absolutamente esclarecedores. No es a él a quien pongo en tela de juicio a propósito del Παυσανίου παυσαμένου, porque no se entretuvo especialmente con este pequeño cotilleo.

No creo en absoluto que en este caso haya alguna referencia — particularmente alejada — a la forma en que Isócrates maneja la isología cuando se trata de demostrar, por ejemplo, los méritos de un sistema político, y todo el desarrollo que encontrarán sobre este punto en el prefacio de *El Banquete* por Léon Robin es seguramente interesante, pero no tiene relación con este problema. He aquí por qué.

Mi convicción estaba ya formada, sin duda, en lo referente al valor del discurso de Pausanias, hasta se lo conté a ustedes el otro día cuando les dije que en verdad es la imagen de la maldición evangélica — que lo que realmente vale la pena les está negado para siempre a los ricos. Pero creo haber encontrado la confirmación, que someto al juicio de ustedes, el pasado domingo, cuando me encontraba — sigo citando mis fuentes — con alguien cuya importancia en mi propia formación me dejaría desolado no haberles transmitido, y creo que algunos saben que le debo el haberme introducido a Hegel, es decir, Kojève.

Así, estaba con Kojève y, por supuesto, como siempre pienso en ustedes, estuve hablando con él de Platón. Ahora Kojève ya no hace filosofía, sino algo muy distinto, porque es un hombre eminente, pero de todas formas escribe de vez en cuando doscientas páginas sobre Platón, manuscritos que luego se pasean por diversos lugares. En esta ocasión puso en mi conocimiento cierto número de cosas que él ha descubierto muy recientemente sobre Platón, pero no pudo decirme nada sobre *El Banquete*, porque no lo había releído y no forma parte de la economía de su discurso reciente.

Así que no obtuve casi nada a cambio, aunque me alentaron mucho bastantes cosas que me dijo sobre otros puntos del discurso platónico, y en especial ésta, del todo evidente — que Platón nos oculta lo que piensa tanto como nos lo revela. Podemos entreverlo, cada uno en la medida de su capacidad, es decir, hasta cierto límite que ciertamente no se puede superar. Así, no habrá que reprocharme que no les traiga la última palabra de Platón, porque Platón está muy decidido a no decírnosla.

Cuando todo lo que les cuento de Platón les haga abrir quizás el *Fedón*, por ejemplo, es importante que tengan presente que el objeto del *Fedón* no es quizás exactamente demostrar, a pesar de las apariencias, la inmortalidad del alma. Incluso diría que su fin es evidentemente lo contrario. Pero dejemos esto de lado.

Al despedirme de Kojève, le dije — Así que, de todas formas, no hemos hablado mucho de ese *Banquete*. Y como Kojève es alguien formidable, es decir un esnob, me respondió — En cualquier caso, nunca interpretará usted *El Banquete* si no sabe por qué Aristófanes tenía hipo.

Ya les dije que era algo muy importante. Es obvio que es muy importante. ¿Por qué iba a tener hipo si no hubiera alguna razón para ello?

Desde luego, yo no sabía en absoluto por qué tenía hipo. Pero, estimulado por este pequeño impulso, me dije — Veámoslo otra vez —, por otra parte con mucha pereza, esperando encontrarme de nuevo con algo tan molesto como las especulaciones sobre el valor antiguo, incluso psicosomático, del hipo y del estornudo. Tomo distraídamente mi ejemplar y miro el texto donde se encuentra el Παυσανίου παυσαμένου, porque inmediatamente después de esto toca que Aristófanes tome la palabra, y me doy cuenta de que a lo largo de dieciséis líneas no se trata de otra cosa más que de frenar ese hipo. ¿Cuándo se le irá ese hipo? ¿Se le irá, no se le irá? Si no se te va, te tomas una determinada cosa y por fin se te irá. De tal manera que con los παῦσαι, παύσωμαι, παύσῃ, παύεσθαι, παύσεται, con el Παυσανίου παυσαμένου del principio, en estas líneas encontramos siete repeticiones de *paus*, o sea, un intervalo, como media, de dos líneas y una séptima entre las distintas apariciones de esta palabra eternamente repetida. Si a esto le suman ustedes si eso le hará algo o no le hará nada, y que ya haré lo que dijiste que hiciera, donde el término ποιήσω se encuentra repetido con una insistencia casi igual, las homofonías, incluso las isologías de las que se trata, resurgen con intervalos de una línea y media. De cualquier forma, resulta extremadamente difícil no ver que si Aristófanes tiene hipo es porque durante todo el discurso de Pausanias se ha estado partiendo de risa — y Platón ha hecho lo propio.

Dicho de otra manera, si Platón nos suelta algo como *es tentador tentar*, y nos repite luego durante dieciséis líneas la palabra *tentador* y la palabra *tentar*, debemos aguzar los oídos, porque no hay ningún otro ejemplo, en un texto de Platón, de un pasaje tan crudamente parecido a cierto pasaje del *Almanaque Vermot*. Por otra parte, éste es también uno de los autores con los que formé mi juventud — en él leí por primera vez un diálogo platónico llamado *Teodoro busca cerillas*, de Courteline, que es verdaderamente un bocado de cardenal.

Así, creo haber afirmado suficientemente que, para el propio Platón, en la medida en que aquí es él quien habla bajo el nombre de Apolodoro, el discurso de Pausanias es irrisorio.

***

Como hemos llegado a una hora avanzada, hoy no analizaré para ustedes el discurso que viene a continuación, el de Erixímaco, que habla en lugar de Aristófanes. La próxima vez veremos qué significa el discurso de este médico sobre la naturaleza del amor.

También veremos — y esto lo considero mucho más importante — el papel de Aristófanes. Su discurso nos hará dar un paso, el primero verdaderamente luminoso para nosotros, no para los antiguos, a quienes el discurso de Aristófanes siempre les resultó enigmático, como una máscara inmensa. Se trata de aquel *diecismo*, διῳκίσθημεν, como dice Aristófanes, de lo separado en dos, de aquella *Spaltung*, de aquel *splitting*, que, aun no siendo idéntico al que yo les desarrollo en el grafo, por fuerza debe de presentar para ustedes algún parentesco con él.

Tras el discurso de Aristófanes, veré el discurso de Agatón. Les indico ya, para que sepan ustedes adónde van mientras esperan hasta la próxima semana — y en esta ocasión no necesito ninguna preparación erudita para darle a este aspecto más valor —, que hay una cosa y sólo una que articula Sócrates cuando habla en nombre propio, y es que el discurso de Agatón, el poeta trágico, no vale un pito. Dicen que si se hace reemplazar, digamos, por Diótima y aporta su teoría del amor a través suyo, es por consideración hacia Agatón. Yo no veo en absoluto cómo se puede tener tanta consideración con la susceptibilidad de alguien que acaba de ser ajusticiado. Y esto es lo que él hace con Agatón.

Les ruego que se vayan fijando en esto, aunque sea para discutírmelo si es preciso. ¿Qué articula Sócrates después de todas las bellas cosas que, a su turno, Agatón dirá sobre el amor, no sobre todos los bienes del amor, sobre todo el provecho que se puede obtener del amor, sino sobre todas sus virtudes, todas sus bellezas — nada, nada es demasiado bello para ser puesto a cuenta de los efectos del amor, etc.? De un plumazo, Sócrates arrasa con todo y devuelve las cosas a su raíz, que es la siguiente — ¿Amor? ¿Amor de qué?

Así, del amor pasamos al deseo, y la característica del deseo, en tanto que Ἔρως ἐρᾷ, en tanto que Eros desea, es que se trata de eso, es decir — aquello que supuestamente lleva consigo, lo bello como tal, le falta, ἐνδεής ἔνδεια. En estos dos términos, *le falta*, es idéntico por sí mismo a la falta. Ésta es toda la aportación personal que hace Sócrates en su nombre en este discurso de *El Banquete*.

De aquí en adelante empieza algo, algo que está muy lejos de llegar a

nada que puedan agarrar ustedes con la mano. ¿Y cómo podría concebirse que así fuera? Hasta el final, por el contrario, nos hundiremos progresivamente en las tinieblas y nos encontraremos otra vez en la noche antigua, cada vez más oscura. Todo lo que hay que decir sobre el pensamiento del amor en *El Banquete* empieza aquí.

7 DE DICIEMBRE DE 1960

V

LA ARMONÍA MÉDICA

Eriximaco

De la ciencia supuesta al amor.
Del bien al deseo.
La medicina y la ciencia.
La vía de la comedia.

Se trata de ver bien la naturaleza de la empresa a la que me veo arrastrado, con el fin de que soporten sus rodeos en lo que pueden tener de fastidioso, porque, después de todo, no vienen ustedes aquí a escuchar mi comentario de un texto griego, en el cual, por otra parte, no pretendo ser exhaustivo.

La mayor parte del trabajo la hago por ustedes, quiero decir en su lugar, en su ausencia, y el mejor servicio que les puedo hacer es incitarles a remitirse al texto. Si se han remitido ustedes a él por indicación mía, quizás resultará que lean un poco con mis lentes. Es mejor, sin duda, que no leer en absoluto.

Es conveniente no perder de vista adónde estamos destinados a llegar, nuestro objetivo, que domina el conjunto de la empresa, y captar bien cómo pueden acompañarla de una forma más o menos comentada. Tratamos de responder a la pregunta en cuestión. Esta cuestión es sencilla, es la de la transferencia.

1

Al decir que esta cuestión es sencilla, quiero decir que se plantea en términos ya elaborados.

He aquí a un hombre, el psicoanalista, de quien se viene a buscar la ciencia de lo más íntimo que uno tiene — éste es ciertamente el estado de áni-

mo con el que por lo común es abordado — y, por lo tanto, de lo que de entrada se debería suponer que le es más ajeno. Y, sin embargo, al mismo tiempo, esto es lo que encontramos al comienzo del análisis — esta ciencia, se le supone tenerla.[1]

Aquí estamos definiendo la situación en términos subjetivos, quiero decir en la disposición de aquel que se acerca como demandante. De momento no tenemos que hacer intervenir todo lo que esta situación objetivamente comporta, y todo aquello que la sostiene, es decir, aquello que hemos de introducir de la especificidad de lo que se le plantea a esta ciencia, o sea, el inconsciente en cuanto tal. De esto, el sujeto no tiene, quiéralo o no, ninguna clase de idea.

Esta situación, pues, definiéndola así tan sólo subjetivamente, ¿cómo es que engendra algo — primera aproximación — parecido al amor? Algo parecido al amor, así es como, en una primera aproximación, se puede definir la transferencia.

Digámoslo mejor, vayamos más lejos — la transferencia es algo que pone en tela de juicio el amor, lo pone en tela de juicio bastante profundamente respecto a la reflexión analítica al haber introducido en él, como dimensión esencial, lo que se llama su ambivalencia. Es ésta una noción nueva con respecto a una tradición filosófica que no en vano iremos a buscar aquí a su mismo origen. Esta estrecha unión del amor con el odio, he aquí un rasgo ausente al comienzo de dicha tradición, si este punto de partida — bien hay que elegirlo en alguna parte — elegimos que sea socrático.

Pero como veremos hoy, hay antes otra cosa en la que tiene precisamente su punto de partida.

Esta cuestión, que es en la que se articula la posibilidad del surgimiento de la transferencia, no nos arriesgaríamos tan osadamente a plantearla si, de alguna manera, el túnel no se hubiera empezado a horadar ya por el otro extremo. Vamos al encuentro de algo que conocemos, puesto que ya hemos circunscrito de forma bastante seria la topología de lo que el sujeto ha de encontrar en el análisis en el lugar de aquello que busca. Si parte al encuentro de lo que tiene y no conoce, lo que va a encontrar es aquello que le falta. Y precisamente porque nosotros hemos articulado esto en nuestro recorrido precedente, osamos plantear la cuestión que he formulado de entrada. La forma en que se articula lo que encontrará en el análisis es la de aquello que le falta, a saber, su deseo.

1. *Supposé l'avoir.* [N. del T.]

El deseo no es un bien en ningún sentido del término. No lo es, precisamente, en el sentido de una κτῆσις, de algo que, a título de lo que sea, tenga. Es en el tiempo — definido en el doble sentido, cronológico y topológico, de la eclosión del amor de transferencia — donde se debe leer esta inversión que convierte la búsqueda de un bien en la realización del deseo.

Desde luego, ustedes se percatan de que este discurso supone que la realización del deseo no es precisamente la posesión de un objeto. Se trata, en efecto, de la emergencia a la realidad del deseo en cuanto tal. Y esto es lo que me llevó este año a presentarles *El Banquete*. No es el azar de un encuentro. Pero como buscaba, en el corazón del campo de mis recuerdos, dónde encontrar el punto central de lo que había podido retener como articulado en lo que había aprendido, guiado por cierta brújula que se crea mediante una experiencia, me pareció que *El Banquete*, por muy alejado de nosotros que estuviera, era el lugar donde se había agitado de forma más vibrante el sentido de esta pregunta, y en particular en aquel momento de conclusión, cuando aparece Alcibíades.

Alcibíades irrumpe de un modo extraño, en todos los sentidos del término, tanto en lo referente a la composición del texto como a la escena supuesta. Manifiestamente, la secuencia de discursos ordenados, prefigurada en el programa del banquete, se rompe de pronto con la irrupción de la verdadera fiesta, el alboroto que introduce ese orden distinto. Pero también en su mismo texto, el discurso de Alcibíades es la confesión de su propio desconcierto. Lo que dice es en verdad su sufrimiento, su propio desgarramiento, por una actitud de Sócrates que todavía lo deja, casi tanto como en aquel entonces, herido, enloquecido por no sé qué extraña herida.

¿Y por qué esta confesión pública? ¿Y por qué la interpretación de Sócrates, que le muestra que esta confesión tiene una finalidad inmediata? — a saber, separarlo de Agatón, ocasión, acto seguido, de un retorno al orden. Todos los que se han remitido a este texto desde que les hablo de él, invariablemente han quedado sorprendidos por las consonancias que tiene esta extraña escena con toda clase de situaciones o de posiciones instantáneas, susceptibles de cobrar vida en la transferencia. Se trata todavía tan sólo de una impresión, y será necesario un análisis más preciso y más fino para ver qué nos aporta una situación que, ciertamente, no debe atribuirse a una especie de presentimiento del *sicoanálisis*, como dice Aragon en *El campesino de París*. No, es más bien un encuentro, la aparición de algunos lineamientos, para nosotros reveladores.

Si tardo en mostrárselos, no es simplemente por tomar impulso antes del salto que tiene que ser, como dice Freud, el salto del león, o sea, único. Es

que, para comprender plenamente lo que significa el surgimiento de la escena Alcibíades-Sócrates, necesitamos comprender el propósito general de la obra. Establecer el terreno es indispensable. Si no sabemos qué quiere decir Platón cuando plantea esta escena, es imposible situar exactamente su alcance.

Hoy estamos en el discurso de Erixímaco, el médico.

2

Contengamos el aliento por un instante. Que se trate de un médico es, ciertamente, como para interesarnos.

¿Significa esto que el discurso de Erixímaco deba inducirnos a una investigación de historia de la medicina? No puedo esbozar siquiera una tarea semejante, por toda clase de razones. Primero porque no es cosa nuestra, y porque este rodeo, éste sí, sería bastante excesivo. Además, porque no creo que sea posible.

No creo que Erixímaco sea alguien específico, que Platón piense en un médico determinado cuando nos presenta su personaje. Pero los rasgos fundamentales de la posición que plantea, es preciso despejarlos. No son por fuerza rasgos históricos, salvo en función de una línea divisoria muy general, pero quizás nos harán reflexionar por un instante, de pasada, sobre qué es la medicina.

Ya hay quien ha observado que existe en Sócrates una referencia general a la medicina. Con mucha frecuencia, cuando quiere devolver a su interlocutor al plano del diálogo en el que pretende dirigirlo hacia la percepción de un procedimiento riguroso, se refiere al arte de algún técnico. Si quieres saber la verdad sobre un tema así, ¿a quién te dirigirás? Y, entre los técnicos, el médico está lejos de quedar excluido. Incluso es tratado con una reverencia particular. El nivel donde se sitúa no es ciertamente, para Sócrates, de un orden inferior. Está claro, sin embargo, que la regla de su procedimiento se encuentra lejos de poder reducirse en forma alguna a una higiene mental.

El médico en cuestión en este caso, Erixímaco, habla como un médico y, al poco, llega a promover su medicina a la más grande de todas las artes. La medicina es el gran Arte.

Me limitaré a indicar brevemente cómo se confirma aquí lo que les dije la última vez del discurso de Pausanias. En efecto, al empezar, Erixímaco formula expresamente lo siguiente — Como Pausanias, tras un bello comienzo — esto no es una buena traducción de ὁρμήσας —, tras ganar impulso al comienzo de su discurso, no ha terminado de forma tan brillante, de una forma tan apropiada, etc. Está claro, pues, para todo el mundo, que Pausanias ha terminado mal su discurso, y se da por supuesto como una evidencia. Hay que decir que nuestro oído no está ajustado con precisión, a nosotros no nos parece que Pausanias haya pronunciado un final tan malo. Tan acostumbrados estamos a oír esta clase de necedades sobre el amor. Más extraño aún nos resulta ver hasta qué punto este aspecto del discurso de Erixímaco despierta verdaderamente el asentimiento general, como si el discurso de Pausanias hubiera sido para todos tan torpe, como si todas aquellas bromas tan pesadas sobre el *pausaménou* fueran algo obvio para el lector antiguo.

Considero bastante esencial que nos refiramos a lo que podemos entrever de estas cuestiones de tono, a las cuales el oído del espíritu siempre se remite, aunque no las convierta abiertamente en un criterio. Esto es algo que los textos platónicos evocan muy a menudo como algo a lo que Sócrates se refiere de forma constante. Antes de empezar su discurso, o abriendo un paréntesis en el discurso de otro, ¿cuántas veces invoca a los dioses de manera formal para que el tono se sostenga, se mantenga, le sea concedido? Esto se acerca mucho, ya lo verán, a nuestro objetivo de hoy.

Antes de entrar en el discurso de Erixímaco, quisiera hacer algunas observaciones cuyo enfoque, incluso para conducirnos a verdades primeras, no se vislumbra tan fácilmente. De paso les demostraré que la medicina siempre ha sido considerada científica. Como decía hace un momento, durante estos días he tenido que tratar de desenredar por ustedes este pequeño capítulo de historia de la medicina. Para hacerlo, tuve que dejar *El Banquete* y referirme a otros diversos puntos del texto platónico.

Por muy descuidado que tengan ustedes este capítulo de su formación en medicina, han oído hablar de una serie de escuelas en la Antigüedad. La más célebre, la que nadie ignora, es la escuela de Hipócrates. Antes existió la escuela de Cnidos de Sicilia y, antes todavía, aquella cuyo gran nombre es Alcmeón, los alcmeónidas, con centro en Crotona y cuyas especulaciones son indisociables de las de una escuela científica que florecía en el

mismo momento y en el mismo lugar, o sea, la de los pitagóricos. Pero especular sobre el papel y la función del pitagorismo, esencial, como todos saben, para comprender el pensamiento platónico, nos llevaría a dar un rodeo en el que nos perderíamos, literalmente, por eso trataré más bien de aislar temas estrictamente relacionados con nuestro propósito, a saber, el sentido de esta obra, *El Banquete*, considerada como problemática.

No sabemos gran cosa sobre el personaje de Erixímaco, pero tal vez sepamos algo de cierto número de otros personajes que intervienen en los discursos de Platón, y que están directamente vinculados a la escuela médica de los alcmeónidas, en la medida en que éstos están a su vez relacionados con los pitagóricos. Por ejemplo, Simmias y Cebes, que dialogan con Sócrates en el *Fedón*. Como verán ustedes, sus respuestas a las primeras proposiciones de Sócrates sobre lo que debe de procurarle al alma su duración inmortal se refieren exactamente a los mismos términos que el discurso de Erixímaco, entre los cuales ocupa un lugar destacado la noción de ἁρμονία, armonía, acuerdo.

La medicina, como ustedes habrán advertido en este caso, siempre se creyó científica. En este punto, por otra parte, es donde siempre ha mostrado sus debilidades. Por una especie de necesidad interna de su posición, siempre se refirió a una ciencia, que era la de su tiempo, ya fuese ésta buena o mala. Buena o mala, ¿cómo saberlo desde el punto de vista de la medicina?

Por nuestra parte, tenemos la impresión de que nuestra ciencia, nuestra física, es una buena ciencia, y de que durante siglos tuvimos una física muy mala. Esto, sin duda, es del todo cierto. Pero lo que no es seguro es qué tiene que hacer la medicina con la ciencia. O sea, ¿cómo, por qué abertura, por qué lado ha de tomarla? — y esto, cuando hay algo no elucidado en su caso, el de la medicina, y que no es una cuestión menor, porque se trata de la idea de salud.

¿Qué es la salud? Incluso en lo referente a la medicina moderna, que respecto a todas las demás se cree científica, se equivocarían ustedes si creyeran que la cosa está plenamente resuelta. De vez en cuando, la idea de lo normal y de lo patológico se propone como tema de la tesis de algún estudiante, en general de gente con formación filosófica. A este respecto contamos con un excelente trabajo del Sr. Canguilhem, su *Ensayo sobre algunos problemas sobre lo normal y lo patológico*, pero su influencia es evidentemente muy limitada en los medios propiamente médicos. Sin pretender especular en un nivel de certeza socrática sobre la salud en sí, aquello que muestra por sí solo — muy especialmente para nosotros, psiquiatras y psicoanalistas — hasta qué punto la idea de salud es problemática son los medios mismos que empleamos para recuperar el estado de salud. Para decir las cosas en los términos más generales, dichos medios muestran que, cualquiera que sea la naturaleza de la belleza y de aquella feliz forma que sería la de la salud, nos vemos llevados a postular, en el interior de esa feliz forma, efectos paradójicos — es lo menos que se puede decir — cuya manipulación en nuestras terapéuticas es responsable del retorno a un equilibrio que por su parte, en conjunto, permanece bastante falto de crítica.

Esto es, pues, lo que encontramos en el plano de los postulados de la posición médica menos accesibles a la demostración. Es precisamente lo que aquí será promovido en el discurso de Erixímaco bajo el nombre de armonía. No sabemos de qué armonía se trata, pero esta noción es muy fundamental para toda posición médica en cuanto tal. Todo lo que debemos buscar es la armonía. Y no hemos avanzado mucho respecto a la posición de un Erixímaco en cuanto a la esencia, o la sustancia, de esta idea de armonía.

Dicha noción es tomada en préstamo de un dominio intuitivo y, a este respecto, se encuentra sencillamente más próxima a las fuentes. Pero también está más definida históricamente y es más sensible, porque se relaciona de forma expresa con el dominio musical, que es aquí el modelo, la forma pitagórica por excelencia. Del mismo modo, todo lo que se relaciona de una forma cualquiera con la concordancia de los tonos, aunque sea de una naturaleza más sutil, como la de aquel tono del discurso al que me refería hace un momento, nos conduce a la misma apreciación. Si he hablado, de paso, de oído — la apreciación de consonancias es esencial para la noción de armonía —, no es en absoluto porque sí.

Por poco que se introduzcan ustedes en el texto de este discurso — yo les ahorro el aburrimiento de leerlo línea a línea, lo cual nunca es muy posible con un público tan amplio —, verán el carácter esencial de la noción de armonía para comprender cómo se introduce aquí la posición médica.

3

Todo lo que aquí se articula es función de un soporte que no podemos ni agotar ni de ninguna forma reconstruir, a saber, la temática de los debates que podemos suponer presentes en la mente de los oyentes.

No olvidemos que nos encontramos en el punto histórico culminante de una época particularmente activa. Los siglos VI y V del helenismo son de una creatividad mental sobreabundante. A este respecto pueden remitirse ustedes a buenos libros, por ejemplo, para quienes leen inglés, un grueso volumen, uno de aquellos que sólo los editores ingleses pueden permitirse el lujo de publicar, y que tiene algo de testamento filosófico, porque es Bertrand Russell, en su vejez, quien nos lo aporta.

El volumen es muy adecuado para el día de año nuevo — en los márgenes, muy amplios, tiene una constelación de admirables figuras de colores, extremadamente sencillas, dirigidas a la imaginación de un niño —, y contiene todo lo que es preciso saber desde el periodo fecundo al que hoy me refiero, la época presocrática y socrática, hasta nuestros días, con el positivismo inglés. No se omite a nadie realmente importante. Si lo que ustedes quieren es ser imbatibles en las cenas mundanas, cuando hayan leído este libro lo sabrán verdaderamente todo, salvo, por supuesto, las cosas importantes, o sea, las que no se saben. Pero de todas formas les aconsejo su lectura. Se titula *La sabiduría de Occidente*. Colmará en ustedes, como por otra parte en cualquiera, un número considerable de lagunas casi obligadas en su información.

Tratemos, pues, de poner un poco de orden en lo que se perfila cuando nos adentramos en el camino de comprender qué quiere decir Erixímaco.

La gente de su época se encuentra exactamente ante el mismo problema que nosotros. Y, sin embargo, van directamente a la antinomia esencial. ¿Será tal vez por no contar, como nosotros, con una tan gran abundancia de pequeños datos con los que enriquecer su discurso? Aquella hipótesis está relacionada con la engañifa y con la ilusión. Dicha antinomia es ciertamente la que yo empezaba a presentarles a ustedes hace un momento — de todas formas, no podemos limitarnos a tomar ninguna armonía en su valor aparente. La experiencia nos enseña que la armonía oculta algo en su seno, y toda la cuestión es saber qué se puede exigir de esta subyacencia de la armonía. Este punto de vista no se puede resolver sólo mediante la experiencia, conlleva siempre cierto *a priori* mental, sin el cual no se puede plantear.

En el seno de esta nueva armonía, ¿tenemos que exigir lo semejante, o podemos conformarnos con lo desemejante? ¿Toda armonía supone algún principio de concordancia? ¿Lo que concuerda puede surgir de lo que no concuerda? ¿De lo conflictivo? No se imaginen que esta cuestión surgió por primera vez con Freud. Lo demuestra el hecho de que esto es lo primero que nos plantea el discurso de Erixímaco. La noción de lo concordante de lo discordante, es decir, para nosotros, la función de la anomalía respecto a la normal, surge en primer lugar en su discurso, aproximadamente desde la novena línea, *186 b — En efecto, lo desemejante desea y ama cosas desemejantes. Una cosa,* prosigue el texto, *es el amor inherente al estado sano, otra el amor inherente al estado mórbido. En consecuencia, cuando Pausanias decía hace un momento que era bello conceder sus favores a hombres que son virtuosos, y feo hacerlo en el caso de hombres desordenados, etc.* Así nos vemos llevados a la cuestión de la física, del significado de esa virtud y ese desarreglo.

Encontramos enseguida una fórmula que no puedo dejar escapar en esta página. No es que nos proporcione gran cosa, pero de todas formas, de paso, debe ser para nosotros, psicoanalistas, objeto de interés. Hay cierto murmullo que está hecho para llamarnos la atención. Erixímaco nos dice, traducción textual, que *la medicina es la ciencia de las eróticas del cuerpo*, ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν. No se puede, creo yo, dar mejor definición del psicoanálisis.

Y añade πρὸς πλησμονὴν καὶ κένωσιν — *en lo concerniente a lo repleto y a la vacuidad*, traduce brutalmente el texto. Se trata, en este caso, de la evocación de aquellos dos términos de lo lleno y de lo vacío cuyo papel veremos en la topología, en la posición mental, de lo que está en juego en este punto de junción entre la física y la operación médica. No es el único texto donde este lleno y este vacío sean mencionados. He aquí una de las intuiciones fundamentales que se deberían destacar en un estudio sobre el discurso socrático.

Quien se dedicara a esta empresa no tendría que ir muy lejos para encontrar otra referencia. Véanlo al principio de *El Banquete*. Sócrates se ha entretenido en el vestíbulo de la casa contigua, donde nos lo podemos representar en la posición del gimnosofista, apoyado en un solo pie como una cigüeña, inmóvil, hasta encontrar la solución de no sé qué problema. Llega a casa de Agatón cuando todo el mundo ya le estaba esperando. Bien, ya has resuelto ese asunto tuyo, ven a mi lado, le dice Agatón. Y Sócrates pronuncia un breve discurso para decir — Quizás sí y quizás no, pero lo que tú esperas es que esto de lo que ahora me siento colmado llene tu va-

cío, como ocurre entre dos vasos cuando nos servimos para esta operación de una mecha de lana. Al parecer, por no sé qué razón, esta operación de física recreativa se practicaba con bastante frecuencia, porque tal referencia resultaba gráfica quizás para todo el mundo. El paso desde el interior de un vaso hasta otro, la transformación de lo lleno en vacío, la comunicación del contenido, es una de las imágenes básicas que satisfacen lo que se podría llamar el ansia fundamental de todos esos intercambios filosóficos. Hay que tenerla presente para comprender el sentido del discurso que nos proponen.

Un poco más lejos encontramos la referencia a la música, como principio de la armonía que constituye el fondo de lo que se nos propondrá como esencia de la función del amor entre los seres, y esto nos lleva a encontrar, en la página siguiente, es decir, en el párrafo *187*, aquella elección — muy viva en el discurso de Erixímaco y que, como les decía, es primordial — acerca de lo que se puede concebir como presente en el principio del acuerdo, es decir, lo semejante y lo desemejante, el orden y lo conflictivo.

Cuando se trata de definir esta armonía, Erixímaco señala la paradoja que también encontramos en un escrito de la pluma de un autor del siglo anterior, aproximadamente, Heráclito de Éfeso. En efecto, a lo que se refiere Heráclito expresamente como principio de la composición de toda unidad es a la oposición de los contrarios. La unidad, nos dice Erixímaco, se compone oponiéndose a sí misma, como sucede en la armonía del arco y en la de la lira. Este ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας es extremadamente célebre, aunque sólo sea porque es citado de paso. Pero es citado por muchos otros autores, y ha llegado hasta nosotros en aquellos fragmentos dispersos que reunieron los eruditos alemanes, relacionados con el pensamiento presocrático. De entre los que nos quedan de Heráclito, éste, ciertamente, predomina. En el libraco de Bertrand Russell, cuya lectura les recomendaba hace un momento, encontrarán efectivamente representados el arco y su cuerda, e incluso el dibujo simultáneo de una vibración, la misma que originará el movimiento de la flecha.

Lo llamativo es la parcialidad, cuya razón no podemos captar al pasar, que demuestra Erixímaco respecto a la formulación heraclitiana. Tiene alguna crítica que hacerle. Al parecer en este punto hay exigencias de aquellas cuya fuente nos cuesta mucho desentrañar. Nos encontramos en una confluencia en la que nos resulta imposible, sobre todo tratándose de personajes tan pretéritos, tan fantasmales, separar los prejuicios, los apriorismos, las opciones tomadas en función de una determinada consistencia de los temas en un conjunto teórico, los aspectos psicológicos. Tenemos que

conformarnos con advertir que allí hay algo cuyo eco encontramos en muchos otros lugares del discurso platónico. En él se pone de manifiesto no sé qué aversión a la idea de referirse a una conjunción de los contrarios, cualquiera que ésta sea, y ello aunque se sitúe en lo real, como la creación de un fenómeno que no me parece en nada asimilable a ella, a saber, el de la concordancia. Parece que, cuando se trata de velar por la idea de armonía — por hablar en términos médicos, de dieta o de dosis —, la idea de medida, de proporción, debe ser mantenida hasta en su principio. La visión heraclitiana del conflicto como creador en sí mismo no se puede sostener en forma alguna en opinión de ciertas inteligencias — o de ciertas escuelas, dejemos la cosa en suspenso.

Hay en ello una parcialidad que no compartimos. Toda clase de modelos de la física nos han aportado la idea de una fecundidad de los contrarios, de los contrastes, de las oposiciones, y de una no contradicción absoluta del fenómeno con su principio conflictual. Toda la física se apoya más bien en la imagen de la onda que en la forma, la *Gestalt*, la buena forma, con independencia de lo que la psicología moderna haya hecho con ella.

Por fuerza tiene que sorprendernos, digo yo, tanto en este pasaje como en muchos otros de Platón, ver cómo se sostiene la idea de no sé qué callejón sin salida, de alguna aporía, de no sé qué preferencia que es preciso conceder al carácter forzosamente fundamental de la concordancia con la concordancia, de la armonía con la armonía.

4

Si se remiten a un diálogo extremadamente importante de leer como base para nuestra comprensión de *El Banquete*, a saber, *Fedón*, verán ustedes que toda la discusión con Simmias y Cebes se basa en la noción de armonía.

Como les decía el otro día, todo este alegato de Sócrates a favor de la inmortalidad del alma está representado del modo más manifiesto en la forma de un sofisma, el mismo que yo pongo en el centro de mis observaciones — o sea, que la propia idea del alma como armonía excluye que forme parte de ella la posibilidad de su ruptura. Cuando sus dos interlocutores objetan que esta alma, cuya naturaleza es constancia, permanencia, duración,

bien podría desvanecerse en cuanto se disloquen los elementos corporales cuya conjunción constituye su armonía, Sócrates no responde sino que la idea de armonía de la que participa el alma es en sí misma impenetrable y que se evadirá, huirá con sólo aproximársele aquello que puede cuestionar su constancia.

La idea de la participación de cualquier cosa existente en aquella esencia incorporal que es la idea platónica pone al descubierto su ficción y su engañifa. Y en el *Fedón*, esto es así hasta tal punto que por fuerza nos diremos que no hay ninguna razón para pensar que Platón no ve esta engañifa tanto como nosotros. Nuestra pretensión de ser más inteligentes que el personaje que desarrolló la obra platónica tiene algo de formidable, inimaginable, verdaderamente pavoroso.

Por eso, de inmediato, cuando Erixímaco canta su tonadilla sin que ello tenga inmediatamente consecuencias evidentes, estamos en nuestro derecho de preguntarnos qué quiere decir Platón al hacer que en *El Banquete* se sucedan por este orden esa serie de intervenciones. Al menos nos hemos dado cuenta de que la de Pausanias, inmediatamente anterior, es irrisoria. Y si captamos el tono global característico de *El Banquete*, estamos en nuestro legítimo derecho de preguntarnos si no se tratará de algo que está en consonancia con la obra cómica en cuanto tal. En lo referente al amor, está claro que Platón tomó la vía de la comedia.

Todo lo que viene a continuación lo confirma, y tengo mis razones para empezar a afirmarlo ahora, cuando se dispone a entrar en escena el gran cómico, con respecto al cual siempre ha habido alguien que se ha roto la cabeza para saber por qué Platón le hizo asistir al banquete. Escándalo, porque ese gran cómico es uno de los responsables de la muerte de Sócrates.

El *Fedón*, o sea, el drama de la muerte de Sócrates, se nos presenta con el carácter altivo que le proporciona el tono trágico que ustedes conocen. Por otra parte, no es tan sencillo, porque también allí hay cosas cómicas, pero predomina la tragedia y como tal se nos representa. En *El Banquete*, por el contrario, no hay un solo punto del discurso que no se deba considerar bajo la sospecha de que es cómico, incluso el discurso tan breve de Sócrates en su propio nombre.

Para no dejar nada por decir, quisiera responder especialmente a uno de mis oyentes cuya presencia me honra mucho y con quien he tenido sobre este tema un breve intercambio. No sin razón, sin motivo, sin precisión, mi interlocutor creyó percibir que yo tomaba el discurso de Fedro en su valor

aparente, al revés que el de Pausanias. Pues bien, en el sentido de lo que aquí afirmo, el discurso de Fedro, cuando se remite, en lo concerniente al tema del amor, a la valoración de los dioses, no tiene un valor menos irónico. Porque los dioses, precisamente, nada pueden comprender del amor. En mi opinión, la expresión *una necedad divina* debería estar más extendida. El comportamiento de los seres a quienes nos dirigimos, precisamente, en el terreno del amor, a menudo nos la sugiere. De cualquier modo, hacer subir a los dioses al estrado como testigos de lo que está en juego en lo concerniente al amor no me parece que sea nada ajeno a la secuencia del discurso de Platón.

Y he aquí que llegamos al umbral del discurso de Aristófanes. Pero no entraremos en él todavía. Tan sólo quiero pedirles que completen por sus propios medios lo que queda por ver del discurso de Erixímaco.

Para el Sr. Léon Robin es un enigma que Erixímaco retome la oposición del tema del amor uranio y del amor pandemio, teniendo en cuenta lo que nos plantea sobre el manejo médico, físico, del amor. En verdad, creo que nuestro asombro es la única actitud adecuada para responder al del autor de esta edición, porque la cosa queda clara en el discurso del propio Erixímaco, confirmando la perspectiva en la que he tratado de situarla para ustedes.

Si, a propósito de los efectos del amor, se refiere a la astronomía, párrafo *188*, es porque esa armonía con la que es cuestión de confluir, de concordar, en lo relativo al buen orden de la salud del hombre, es una sola y la misma cosa que la que rige el orden de las estaciones. Cuando se trata del amor donde hay arrebato, *hýbris*, algo en exceso, aquel que consigue prevalecer frente a las estaciones del año, entonces empiezan los desastres, el follón, los perjuicios, como él dice, los daños, en cuya categoría entran las epidemias, pero también, en la misma categoría, la helada, la escarcha, el tizón del trigo y toda una serie de cosas más.

Esto nos devuelve a un contexto en el que se pueden emplear las nociones que promuevo ante ustedes como aquellas categorías radicales a las que estamos obligados a recurrir para plantear, acerca del análisis, un discurso válido, o sea, lo imaginario, lo simbólico y lo real.

Hay quien se asombra de que un bororó se identifique con un ara. ¿No les parece a ustedes que no se trata en absoluto de pensamiento primitivo, sino ciertamente de una posición primitiva del pensamiento relativa a lo que le concierne, en todos, tanto en el caso de ustedes como en el mío? El hombre que se interroga, no sobre su lugar, sino sobre su identidad,

no debe orientarse en el interior de un recinto limitado que sería su cuerpo, sino en lo real total y bruto con que se enfrenta. No nos escapamos de esta ley cuyo resultado es que siempre deberemos situarnos en el punto preciso de esa delineación de lo real en que consiste el progreso de la ciencia.

En la época de Erixímaco no existe el más mínimo conocimiento de lo que es un tejido vivo en cuanto tal, y está excluido que el médico pueda hacer de los humores algo heterogéneo a la humedad en la que, en el mundo, pueden proliferar las vegetaciones naturales. El desorden que provocará en el hombre tal o cual exceso debido a la intemperancia y al arrebato es el mismo que ocasionará los desórdenes aquí enumerados en las estaciones.

La tradición china nos presenta al Emperador cumpliendo por su propia mano los ritos principales de los que depende el equilibrio de todo el Imperio Medio, trazando al comienzo del año los primeros surcos que, con su dirección y su rectitud, están destinados a asegurar el equilibrio de la naturaleza. Esta posición es del todo natural, perdonen la expresión. Erixímaco se aferra por completo a la noción, por mencionar esa palabra, del hombre microcosmos — o sea, no que el hombre sea en sí mismo un resumen, una imagen de la naturaleza, sino que el hombre y la naturaleza son una sola y la misma cosa, sólo es concebible formar el hombre con el orden y la armonía de los componentes cósmicos. Esta posición, a pesar de la limitación con la que creemos haber reducido el sentido de la biología, ¿no ha dejado acaso algún rastro en nuestros presupuestos mentales? Hoy quería dejarles con esta pregunta.

Sin duda, detectar las huellas no es tan interesante como darnos cuenta de dónde, en qué nivel más fundamental, nos situamos nosotros, analistas, cuando esgrimimos, para comprendernos a nosotros mismos, nociones como la del instinto de muerte. Se trata de una noción empedocleana, cosa que Freud no ignoraba.

La próxima vez les mostraré que el formidable *gag* que constituye el discurso de Aristófanes, manifiestamente presentado como la entrada de un *clown* en una escena de la comedia ateniense, se refiere de manera expresa — les aportaré pruebas de ello — a la concepción cosmológica del hombre. Y en base a esto les mostraré la sorprendente apertura que se obtiene como resultado, la apertura que queda abierta de par en par, relacionada con la idea que Platón se podía hacer del amor.

Se trata — es a esto a lo que llego — de la irrisión radical que el solo abordaje de los problemas del amor aporta a aquel orden incorruptible, material, superesencial, puramente ideal, participatorio, eterno e increado, que es el que toda su obra nos descubre — quizás irónicamente.

14 DE DICIEMBRE DE 1960

VI

LA IRRISIÓN DE LA ESFERA

Aristófanes

Del universo a la verdad.
Sócrates y su testimonio.
El bufón.
El movimiento perfecto.

Nuestro discurso, así lo espero, dada la coyuntura celeste, pasará hoy por su solsticio de invierno.

Arrastrados por la órbita que éste comporta, les habrá podido parecer que nos alejábamos cada vez más de nuestro tema de la transferencia. Tranquilícense, pues hoy alcanzaremos el punto más bajo de esta elipse. Tras entrever que teníamos algo que aprender de *El Banquete*, y si acaso esto demuestra ser válido, era necesario llevar hasta el punto que hoy vamos a hacerlo el análisis de las partes importantes del texto, que puede parecer que no tienen relación directa con nuestro tema.

Pero qué importa, henos aquí manos a la obra, y cuando uno ha empezado una determinada vía de discurso hay una especie de necesidad, no física, que se hace sentir cuando queremos llevarla hasta su término.

Seguimos aquí la guía de un discurso, el de Platón en *El Banquete*. A la manera de un instrumento de música, o más bien de una caja de música, está cargado de todas la significaciones que a través de los siglos ha hecho resonar, y por eso un cierto aspecto de nuestro esfuerzo consiste en volver a acercarnos lo más posible a su sentido. Para comprenderlo y juzgarlo, es forzoso evocar el contexto de discurso, en el sentido del discurso universal concreto, donde se sitúa.

Quiero que se me entienda. No se trata, propiamente hablando, de volver a situarlo en la historia. Ustedes saben bien que no es éste en absoluto nuestro método de comentario, y que si interrogamos un discurso es por lo que nos hace entender a nosotros, aunque fuese pronunciado en una época muy lejana, cuando las cosas que nosotros precisamos entender no eran en

absoluto visibles. Pero, en lo concerniente a *El Banquete*, no podemos dejar de referirnos a la relación del discurso con la historia. A saber, no cómo se sitúa el discurso en la historia, sino cómo la historia misma surge de un determinado modo de entrada del discurso en lo real.

Por otra parte, es preciso que les recuerde que, en el momento de *El Banquete,* nos encontramos en el segundo siglo del nacimiento del discurso concreto sobre el universo. No olvidemos el florecimiento filosófico, por así decir, del siglo VI, por otra parte tan extraño, tan singular por sus ecos, así como las otras formas de una especie de coro terrestre que se hacen oír en la misma época en otras civilizaciones sin relación aparente. Pero no quiero ni esbozar siquiera la historia de los filósofos del siglo VI, de Tales a Pitágoras, Heráclito y tantos otros. Lo que quiero que adviertan es que es la primera vez que — en la tradición occidental, a la que se remite el libro de Russell cuya lectura les he recomendado — se forma un discurso que apunta expresamente al universo — y apunta a tornarlo discursivo.

Al inicio de este primer paso de la ciencia entendida como la sabiduría, el universo aparece como universo de discurso. En cierto sentido, nunca habrá universo sino de discurso. Y todo lo que encontramos en esta época, hasta la definición de los elementos, sean cuatro o más de cuatro, lleva la marca, el sello, la estampilla de esta búsqueda, de este postulado, que el universo debe entregarse al orden del significante.

Desde luego, no se trata en absoluto de encontrar en el universo elementos de discurso, pero sí, con todo, elementos que se disponen a la manera del discurso. Y todos los pasos que se articulan en esta época entre los partidarios, los inventores, de ese vasto movimiento interrogativo, muestran bien que, si sobre uno de esos universos que se forman no puede discurrirse de forma coherente con las leyes del discurso, la objeción es radical. Acuérdense de la forma de operar de Zenón el dialéctico, cuando para defender a su maestro Parménides propone los argumentos sofísticos capaces de poner al adversario en aprietos, sin salida.

Así, en el trasfondo de *El Banquete*, y en el resto de la obra de Platón, tenemos una tentativa grandiosa en su misma inocencia, aquella esperanza que habita en los primeros filósofos, de encontrar bajo la garantía del discurso — que al fin y al cabo es todo su instrumento de experiencia — la forma última de asir lo real.

Les pido disculpas por eludir este tema. Éste no es un discurso sobre la filosofía griega. Sólo les planteo, para interpretar un texto especial, la temática mínima que deben tener en mente para juzgarlo como es debido.

1

En primer lugar he de recordarles que lo real, la incidencia en lo real,[1] no debe ser concebida en esta época como correlativa de un sujeto, ni que sea éste universal. Es correlativa de un término que voy a tomar prestado de Platón, quien en la Carta VII, en medio de una digresión, llama a lo que busca la operación de la dialéctica τὸ πρᾶγμα.

Sencillamente, éste es el término del que tuve que valerme el año pasado, en nuestro discurso sobre la ética, y que llamé la Cosa. No es *die Sache*, un asunto. O bien, si ustedes quieren, entiéndanlo como el gran asunto, la realidad última, aquella de la cual depende el propio pensamiento que a ella se enfrenta, que la discute y que, por así decir, no es sino una de la formas de practicarla — *tò prâgma*, la Cosa, la praxis esencial.

Con razón se dirán ustedes que la *theōría*, cuyo término nace en la misma época, por contemplativa que pueda afirmar ser, no es sólo eso, y que la praxis de ella resultante, la práctica órfica, lo muestra cabalmente. La teoría no es, como nuestro empleo de la palabra da por supuesto, la abstracción de la praxis, ni su referencia general, ni el modelo de lo que sería su aplicación. Cuando aparece, es esa praxis misma. Ella misma, la *theōría*, es el ejercicio del poder, *tò prâgma*, el gran juego.[2]

Uno de mis maestros de aquella época — elijo solamente a él para citarlo porque, gracias a Freud, es uno de los patrones de la especulación analítica —, Empédocles, con su figura sin duda legendaria, y por otra parte eso es lo que importa, que sea una figura que nos ha sido legada —, Empédocles es un omnipotente. Se presenta como amo de los elementos, capaz de resucitar a los muertos, mago, señor del real secreto en las mismas tierras donde los charlatanes, más tarde, se presentarían con un lustre semejante. Le piden milagros y él los produce. Como Edipo, no muere, sino que retorna al corazón del mundo, al fuego del volcán y a la hiancia.

Esto, ya lo verán, está muy próximo a Platón. Por otra parte no es casualidad que sea de él, en una época mucho más racionalista, de quien con toda naturalidad tomemos prestada la referencia del *tò prâgma*.

1. *Prise sur le réel.* Se refiere a un contacto directo y activo. Tiene la connotación de "influencia sobre", pero también la de aprehender, asir. [N. del T.]

2. *La grande affaire*. Traducimos "juego" por la resonancia entre la expresión francesa y la inglesa *big Deal*, con su connotación política. [N. del T.]

Pero, ¿y Sócrates? Sería muy singular que toda la tradición histórica se hubiera equivocado al decir que aporta respecto a este trasfondo algo original, una ruptura, una oposición. Sócrates se justifica, si podemos fiarnos de Platón, quien en efecto nos lo presenta — manifiestamente en el contexto de un testimonio histórico — como a alguien que experimentara un distanciamiento, cansancio, repulsa, frente a las contradicciones engendradas por aquellas primeras tentativas filosóficas, tales como se las acabo de caracterizar.

Es de Sócrates de quien procede esta idea, nueva y esencial, de que en primer lugar hay que garantizar el saber. Mostrarles a todos que no saben nada es una vía de por sí reveladora — reveladora de una virtud que, en sus logros más destacados, no siempre alcanza el éxito. Lo que Sócrates, por su parte, llama *epistḗmē*, la ciencia, lo que él descubre, en suma, lo que aísla, lo que extrae, es que el discurso engendra la dimensión de la verdad. El discurso, que se asegura en una certidumbre interna a su propia acción, asegura, cuando puede, la verdad como tal — no es sino esta práctica del discurso.

Cuando Sócrates dice que es la verdad, y no él mismo, quien refuta a su interlocutor, está mostrando algo cuyo aspecto más sólido es su referencia a una combinatoria primitiva que, en la base de nuestro discurso, es siempre la misma. De ello resulta, por ejemplo, que el padre no es la madre, y que en este sentido, sólo en este sentido, se puede declarar que debe distinguirse lo mortal de lo inmortal. Sócrates, en suma, remite toda la ambición del discurso al dominio del puro discurso. No es, como dicen, aquel que remite el hombre al hombre, ni tampoco todas las cosas al hombre. Esta consigna, *el hombre, medida de todas las cosas*, la dio Protágoras. En cuanto a Sócrates, remite la verdad al discurso. Es, por así decir, el supersofista, y en ello precisamente reside su misterio, porque si sólo fuera el supersofista no hubiera engendrado nada que los sofistas no hubieran engendrado, o sea, lo que queda de ellos, una dudosa reputación.

Precisamente, lo que inspiró su acción es algo distinto de un sujeto temporal. Y aquí alcanzamos la *atopía,* el lado insituable de Sócrates. Es lo que nos interesa. Nos huele a algo capaz de ilustrarnos respecto a la *atopía* que se nos puede exigir a nosotros.

Es por su *atopía*, por este *en ninguna parte* de su ser, que Sócrates ha provocado, sin lugar a dudas — los hechos nos lo demuestran — toda una estirpe de investigaciones. Su destino está ligado, de forma ambigua, a toda una historia que se puede fragmentar — la historia de la conciencia, como se dice en términos modernos, la historia de la religión, la de la moral, la de la política, ciertamente en última instancia y en menor medida la del arte.

Para designar toda esta estirpe ambigua, difusa y viva, bastaría con indicarles la pregunta renovada por el imbécil más reciente, *¿Para qué los filósofos?* — si no sintiéramos que esta estirpe es solidaria de una llama que acaba transmitiéndose, aun siendo de hecho ajena a todo lo que ella misma ilumina, ya sea el bien, lo bello, lo verdadero o lo mismo, de todo lo cual se jacta de ocuparse.

Si, tanto a través de los testimonios contemporáneos o cercanos como a través de sus efectos lejanos, tratamos de leer la descendencia socrática, nos puede venir a la mente la fórmula de una especie de perversión sin objeto.

En verdad, si ponemos nuestro esfuerzo en acomodarnos, acercarnos, imaginarnos, fijarnos en lo que podía ser efectivamente aquel personaje, créanme, es fatigoso. No podría encontrar mejor fórmula del efecto de esta fatiga que las palabras que me vinieron a la mente una de estas noches de domingo — *Este Sócrates está acabando conmigo.* Cosa curiosa, por la mañana me desperté infinitamente más vivaracho.

Parece imposible no empezar tomando al pie de la letra lo que nos certifica el entorno de Sócrates — y además la víspera de su muerte —, que fue él quien dijo que, al fin y al cabo, nada podemos temer de una muerte de la que no sabemos nada — y en particular no sabemos, añade, si no es algo bueno.

Cuando leemos esto, estamos tan habituados a leer en los libros clásicos únicamente la buena palabra, que ya no prestamos atención. Pero resulta chocante si hacemos resonar esto en el contexto de los últimos días de Sócrates, cuando, rodeado de sus últimos fieles, les lanza aquella última mirada un poco de soslayo, que Platón, fotografiándola a partir de un documento — él no estaba allí —, llama mirada de toro.

Piensen en su actitud durante el proceso. Si la *Apología de Sócrates* reproduce exactamente lo que dijo ante sus jueces, es difícil pensar, cuando oímos su defensa, que no quisiera morir. En cualquier caso, repudió expresamente todo elemento patético de la situación, provocando de este modo a sus jueces, acostumbrados a las súplicas rituales de los acusados.

Apunto, con esto, en una primera aproximación, a la naturaleza enigmática de un deseo de muerte. El cual, sin duda, puede ser considerado ambiguo, porque se trata de un hombre que habrá dedicado setenta años a conseguir la satisfacción de tal deseo, y con toda seguridad no podemos tomarlo en el sentido de la tendencia al suicidio, al fracaso, ni en el sentido de ningún masoquismo, moral o de otra clase. Pero es difícil no formular el mínimo de tragedia ligado a la manera en que aquel hombre se mantiene

en una zona de *no-man's land*, de entre-dos-muertes, en cierto modo gratuita.

A Nietzsche, cuando lo descubrió, Sócrates se le subió a la cabeza. *El nacimiento de la tragedia* surgió de ahí, así como luego toda su obra. El tono en que se lo digo debe de indicar, sin duda, cierta impaciencia personal, pero aun así es indiscutible — y aquí Nietzsche da en el clavo — que basta con abrir un diálogo de Platón más o menos al azar para verificar la profunda incompetencia de Sócrates cada vez que toca el tema de la tragedia. Léanlo en *Gorgias* — la tragedia pasa por allí y es ejecutada en tres líneas junto a las artes de la adulación — una retórica como otra cualquiera, nada más que decir al respecto. Nada trágico, ningún sentimiento trágico, como se dice en nuestros días, sostiene la *atopía* de Sócrates, sólo un demonio. No olvidemos a este δαίμων, porque Sócrates nos habla de él sin cesar.

Este demonio le hace alucinar, al parecer, para permitirle sobrevivir en este espacio y advertirle de los agujeros donde podría caer — No hagas tal cosa. Y luego está el mensaje de un dios, respecto al cual el propio Sócrates nos manifiesta qué función le correspondió en lo que se puede llamar su vocación. Un discípulo suyo tuvo la idea, estrafalaria, todo hay que decirlo, de ir a consultar al dios de Delfos, Apolo. Y el dios respondió — Hay algunos sabios, uno de ellos no está mal, Eurípides, pero el sabio entre los sabios, lo mejor de lo mejor, el más delicioso, es Sócrates. Desde aquel día, Sócrates se dijo — Es preciso que realice el oráculo del dios, yo no sabía que fuese el más sabio, pero como lo ha dicho, es preciso que lo sea. En estos términos nos presenta Sócrates el momento decisivo de su paso a la vida pública. En suma, es un loco que cree estar sirviendo obligatoriamente a un dios. Es un mesías y, encima, en una sociedad de charlatanes.

Ningún garante de la palabra del Otro sino esa misma palabra, y ninguna fuente de tragedia sino ese mismo destino que, según cómo, nos puede parecer que es nada de nada. Todo ello le lleva a devolver a los dioses buena parte del terreno del que yo les hablaba el otro día, el de la reconquista de lo real, el de la conquista filosófica, es decir, científica.

A este respecto, si les dije que *los dioses son real*,[3] no es para plantear paradojas, como algunos me manifestaron. Se divirtió usted mucho, me dijeron, sorprendiéndonos al preguntar — *¿Qué son los dioses?* Todo el

3. *Du réel*. Existe una dificultad aquí para encontrar una función equivalente a la del partitivo. [N. del T.]

mundo esperaba que dijera simbólico, y usted nos gastó una buena broma diciendo — real. Pues bien, en absoluto. No lo he inventado yo. Manifiestamente, para Sócrates no son sino real.

Y este real, sopesándolo todo, no tiene nada que ver con el principio de su conducta, la de Sócrates, que sólo se dirige a la verdad. Él queda en paz con los dioses obedeciendo alguna vez, siempre y cuando esta obediencia le sea definida. ¿Es esto obedecerles o, más bien, cumplir irónicamente para con seres que tienen, también ellos, su necesidad? De hecho, aquí no percibimos ninguna necesidad que no le reconozca la supremacía y la necesidad interna al desarrollo de lo verdadero, es decir, a la ciencia.

Lo que nos puede sorprender es la seducción que ejerce un discurso tan severo y que se nos confirma en alguna parte de uno u otro de estos diálogos. El discurso de Sócrates, incluso repetido por niños o por mujeres, ejerce un encanto que te deja pasmado, hablando con propiedad. *Así hablaba Sócrates* — de él se trasmite una fuerza que subleva a quienes se le acercan, dicen siempre los textos platónicos, con el solo rumor de su palabra, y algunos dicen que con su contacto.

Fíjense, por otra parte, en que no tiene discípulos, sino más bien allegados, también curiosos, así como algunos entusiastas, iluminados, como dicen de aquellas figuritas de los pesebres provenzales. Y luego, también, discípulos de otros, que vienen a llamar a su puerta.

Platón no forma parte de ellos. Es un rezagado, demasiado joven para haber podido ver algo más que el fin del fenómeno. No se encuentra entre los allegados que estaban allí en el último instante. Y ésta es la razón última, digámoslo de paso, de la modalidad de testimonio a la que se aferra cada vez que quiere hablar de su extraño héroe — Fulano lo recogió de mengano que estaba allí, a partir de cierta visita en la que sostuvieron ese debate. La grabación sobre sesos, aquí la tenemos en primera edición, allí en segunda edición.

Platón es un testigo muy particular. Se puede decir que miente, y por otra parte que es veraz aunque mienta, porque al interrogar a Sócrates es su pregunta, la suya, la de Platón, la que se abre camino.

Platón es muy distinto. No es un desarrapado. No es un vagabundo. Ningún dios le habla, ni le ha llamado. Y en verdad, creo que para él los dioses no son gran cosa. Platón es un amo, uno de verdad, un amo de la época en que la ciudad se está descomponiendo, arrastrada por la ráfaga democrática que preludia las grandes confluencias imperiales — una especie de Sade y, además, gracioso.

Naturalmente, nadie puede imaginar nunca qué clase de poderes se reserva el porvenir. Los grandes prestidigitadores de la tribu mundial, Alejandro, Seleuco, Ptolomeo, todo eso — los militares místicos — todavía resulta impensable. Lo que Platón ve en el horizonte es una ciudad comunitaria, completamente indignante para él, tanto como para nosotros. A cada cual, la horma de su zapato, eso es lo que nos promete en un panfleto que siempre fue la pesadilla de todos aquellos que no pueden sobreponerse a la discordancia, cada vez más acentuada, entre la sociedad y su sentimiento de lo que es el bien. Eso se llama *La República*, y todo el mundo se lo tomó en serio, creyendo que es verdaderamente lo que Platón quería.

Hay algunos malentendidos y elucubraciones míticas más. El mito de la Atlántida, por ejemplo, me parece más bien un eco del fracaso de los sueños políticos de Platón, y no carece de relación con la aventura de la Academia. Pero quizás consideren ustedes que mi paradoja precisa de más alimento, así que lo dejo aquí.

Lo que él, Platón, quiere de todas formas es, a pesar de todo, la Cosa, *tò prâgma.*

Platón tomó el relevo de los magos del siglo anterior en un plano literario. La Academia es una ciudad reservada, un refugio de los mejores, y en el contexto de esta empresa, cuyo horizonte llegaba ciertamente muy lejos, se sitúa lo que él soñó en su viaje a Sicilia, curiosamente en los mismos lugares donde en su aventura hallamos un eco del sueño de Alcibíades, quien por su parte soñó, claramente, con un imperio mediterráneo con centro siciliano. El sueño de Platón era portador de un signo de sublimación más elevado. Es como una especie de utopía cuyo director pensó que podría ser. En Alcibíades todo esto se reduce, evidentemente, a un nivel menos elevado, y quizás no se elevaría más allá de una cumbre de la elegancia masculina. Pero sería devaluar este dandismo metafísico no ver hasta dónde era capaz de llegar.

Creo que es acertado leer el texto de Platón desde el punto de vista de lo que llamo su dandismo, y ver en él escritos dirigidos hacia el exterior es estar en lo cierto. Hasta diré que arroja a esos perros que somos nosotros los pedacitos, buenos y malos, de un humor a menudo bastante atroz. Pero es un hecho que esto se ha entendido de otra manera. El hecho de que el deseo cristiano, que tan poco tiene que ver con todas estas aventuras, que este deseo cuyo hueso, cuya esencia, se encuentra en la resurrección de los cuerpos — lean a San Agustín para darse cuenta del lugar que esto ocupa —, que el deseo cristiano se haya reconocido en Platón, para quien el cuerpo debe disolverse en una belleza supraterrestre y reducida a una

forma extraordinaria descorporalizada, es el signo de que estamos sumidos en el malentendido.

El carácter delirante de esta recuperación de un discurso en un contexto que le es contradictorio nos devuelve precisamente a la cuestión de la transferencia. ¿Qué es esto sino el fantasma platónico afirmándose ya como un fenómeno de transferencia? No crean ustedes que se trate de consideraciones generales, porque vamos a examinar esto con el mayor detenimiento posible.

¿Cómo pudieron los cristianos, a quienes un dios reducido al símbolo del hijo les había hecho entrega de su vida como signo de amor, dejarse fascinar por la inanidad — ustedes recuerdan mi término de hace un momento — especulativa dada en pasto por el más desinteresado de los hombres, Sócrates? ¿No hay que reconocer en ello el efecto de la única convergencia palpable entre ambas temáticas, el Verbo, presentado como objeto de adoración?

No se puede negar que el amor ha producido en la mística cristiana frutos y locuras bastante extraordinarios, y ello de acuerdo con la propia tradición cristiana. Frente a esto, es importante delinear cuál es el alcance del amor en la transferencia que se produce en torno a este otro, Sócrates, quien, por su parte, no es sino un hombre que pretende ser un entendido en amor, pero sólo deja a este respecto la prueba más simplemente natural.

Se trata de lo siguiente. Sus discípulos se burlaban de él, en efecto, porque perdía de vez en cuando la cabeza por un bello joven, y de acuerdo con el testimonio de Jenofonte, un día — la cosa no llega más lejos — rozó con su hombro el hombro desnudo del joven Critóbulo. Y Jenofonte nos dice cuál es el resultado — queda con dolores musculares, nada más y tampoco nada menos. No es poca cosa, en un cínico tan experimentado — porque en Sócrates se encuentran ya todas las figuras del cínico. La anécdota demuestra, sin duda, cierta violencia del deseo, pero por otra parte esto relega al amor, en él, a una función algo instantánea. En todo caso, esto nos permite aclarar que para Platón esas historias de amor son, simplemente, grotescas.

La forma última de unión con *tò prâgma*, la Cosa, no hay que buscarla, desde luego, en la dirección de una efusión amorosa, en el sentido cristiano del término amor. Y la razón de que el único que habla de amor convenientemente en *El Banquete* sea un bufón — ya verán lo que entiendo por este término — no hay que buscarla en ninguna otra cosa.

2

Aristófanes, para Platón, sólo es eso. Un poeta cómico, para él, es un bufón.

Este Aristófanes, que es, créanme, un señor muy distante del vulgo, es también un tipo obsceno. ¿Es preciso recordarles con qué se encuentra uno con sólo abrir cualquiera de sus comedias? Lo menos que ves aparecer en el escenario es lo siguiente, por ejemplo, en las *Tesmoforias*. El pariente de Eurípides se disfraza de mujer para exponerse a la suerte de Orfeo, es decir, ser descuartizado en la asamblea de las mujeres, en lugar de Eurípides. Como las mujeres — y todavía hoy en Oriente — se depilan, nos hacen asistir en el escenario a la quema de los pelos del culo, y les ahorro los otros detalles.

Esto supera a todo aquello que en nuestros días sólo se puede ver en la escena de un *music-hall* de Londres, que ya es decir. El texto es mejor, pero de todas formas no es más distinguido. La expresión culo abierto de par en par se repite en diez réplicas seguidas, para designar a aquellos entre quienes conviene elegir lo que hoy llamaríamos, en nuestros lenguajes, los candidatos más aptos para todos los papeles progresistas — porque con quienes Aristófanes la tiene tomada muy especialmente es con éstos.

Total, el hecho de que sea un personaje de esta clase — y, lo que es más, alguien cuyo papel en la difamación de Sócrates conocen ustedes — el elegido por Platón para hacerle decir las mejores cosas sobre el amor, ¿no es como para hacernos espabilar?

Les ilustraré enseguida qué quiero decir cuando recalco que es a él a quien Platón le hace decir las mejores cosas sobre el amor. Hasta un erudito tan comedido, tan mesurado en sus juicios, prudente, como puede serlo el sabio universitario que confeccionó la edición que tengo frente a mí, el Sr. Léon Robin, se quedó impresionado, tanto, que se le caen las lágrimas — Por Dios, Aristófanes es el primero que habla del amor como nosotros, y dice cosas que te agarran por el cuello.

Aristófanes hace la siguiente observación, bastante fina y que no es lo que se espera de un bufón, pero precisamente por eso se lo hacen decir a él. *Nadie*, dice, *puede creer que* ἡ τῶν αφροδισίων συνουσία — lo traducen por *la comunidad del goce amoroso*, traducción que me parece detestable, y el señor Léon Robin dio una mucho mejor en La Pléiade, *compartir el goce sexual — nadie puede creer que sea el placer de compartir la cama, en definitiva, el objeto por el que cada uno se complace en la vida*

en común con el otro y en un pensamiento hasta tal punto desbordante de solicitud, en griego οὕτως ἐπὶ μεγάδης σπουδῆς. Este mismo σπουδή es el que vieron ustedes el año pasado en la definición aristotélica de la tragedia, que significa solicitud, cuidado, diligencia, pero también seriedad. Por decirlo todo, esa gente que se ama tiene un muy curioso aire de seriedad.

Dejemos de lado esta nota psicológica para indicar dónde se encuentra el misterio. Aristófanes nos dice que lo que manifiestamente desean sus almas es algo muy distinto, una cosa que ellas son incapaces de expresar pero que, sin embargo, adivinan y plantean como un enigma.

> *Supongamos incluso,* dice Aristófanes, *que, cuando están reposando en el mismo lecho, Hefaistos* — es decir Vulcano, el personaje del yunque y el martillo — *se alza ante ellos provisto de sus utensilios para hablar de esta forma: "¿No es éste el objeto de vuestros deseos, no es cierto que anheláis identificaros lo más posible el uno con el otro, de tal manera que ni de noche ni de día os dejéis el uno al otro? Si de verdad es esto lo que anheláis, puedo perfectamente fundiros juntos, reuniros con el soplo de mi forja, y así, de dos que sois, pasaréis a ser uno, y, mientras dure vuestra vida, viviréis ambos en comunidad, como si no formarais sino uno; y después de vuestra muerte, allá en el Hades, en vez de ser dos seréis uno, heridos ambos por una misma muerte... ¡Pues bien! Ved si es a esto a lo que aspiráis y si podéis contentaros con semejante suerte...". Oyendo estas palabras, no habría uno solo, bien lo sabemos, que dijera que no, ni evidentemente deseara otra cosa; sino que cada uno de ellos pensaría, por el contrario, que acababa de oír formular lo que desde hace mucho tiempo codiciaba: que mediante su reunión, mediante su fusión con el amado, sus dos seres acabaran no siendo sino uno solo.*

He aquí lo que Platón le hace decir a Aristófanes, pero no es sólo esto. Como ustedes saben, Aristófanes cuenta cosas groseras, y él mismo anuncia que deben quedar entre lo risible y lo ridículo, según recaiga la risa en aquello a lo que apunta el cómico o en el propio comediante. Está claro que Aristófanes hace reír y que cruza la frontera de lo ridículo. ¿Acaso Platón va a hacer que nos riamos del amor? Sólo esto ya les demuestra lo contrario.

En ninguna parte, en ningún momento de los discursos de *El Banquete*, se toma al amor tan en serio, ni de forma tan trágica. Aquí nos encontramos exactamente en el nivel que atribuimos al amor nosotros, los modernos — tras la sublimación cortés de la que les hablé el año pasado y después de lo que podría llamar el contrasentido romántico sobre esta

sublimación, a saber, la sobreestimación narcisista del sujeto, del sujeto supuesto en el objeto amado.

A Dios gracias, en la época de Platón todavía no hemos llegado a este punto, salvo ese extraño Aristófanes, pero se trata de un bufón. Nos encontramos más bien ante una observación, en cierto modo zoológica, de seres imaginarios, y su valor se deriva de lo que evoca en los seres reales y de lo que en ellos se puede considerar, sin lugar a dudas, irrisorio.

Se trata de aquellos seres cortados en dos como un huevo duro, de aquellos seres extraños como los que encontramos en fondos arenosos, *una platija, un lenguado, una acedía*, que tienen aspecto de tener todo lo necesario, dos ojos, todos los órganos pares, pero están aplanados de tal manera que parecen la mitad de un ser completo.

La primera conducta tras el nacimiento en estos seres nacidos de una partición así, que es la base de todo lo que de pronto aparece, para nosotros, bajo una luz tan romántica, es una fatalidad pánica por la que cada uno de ellos debe buscar, lo primero y ante todo, su mitad, y entonces, abrazándose a ella con una tenacidad por así decir sin salida, morir junto al otro, de impotencia por no poder reunirse. Esto es lo que describe Aristófanes en sus extensos desarrollos, con todo detalle, con muchas imágenes, proyectándolo en el plano del mito. Ésta es la imagen de la relación amorosa que forja el escultor, que es, en este caso, el poeta.

¿Es aquí donde reside lo que debemos suponer — y nos resulta palpable — que es algo risible? Evidentemente, no. Sin embargo, todo esto está inserto en un pasaje que nos evoca de un modo irresistible lo que todavía en nuestros días podríamos ver en la pista de un circo si los *clowns* entraran, como a veces hacían, abrazados, enganchados de dos en dos, acoplados por el vientre, para dar una o varias vueltas a la pista arremolinando los cuatro brazos, las cuatro piernas y las dos cabezas. Como podemos ver, es algo que se ajusta mucho a la manera como se fabrica aquella clase de coro que, dentro de otro género, tiene como resultado *Las avispas*, *Los pájaros* o también *Las nubes* — de las que nunca sabremos sobre qué clase de pantalla aparecían en el escenario.

Pero aquí, ¿de qué especie de ridículo se trata? ¿Se trata simplemente del carácter por sí solo regocijante de esta imagen, como ya he dicho, *clownesca*?

En este punto es donde voy a iniciar un breve desarrollo, les pido que me disculpen si nos hace dar un rodeo, por fuerza bastante largo, porque esto es esencial.

3

No soy el único que sabe leer un texto, porque al Sr. Léon Robin también le llama la atención, y hasta tal punto que — cosa extraordinaria — insiste en el carácter esférico del personaje inventado por Aristófanes.

Resulta difícil no advertirlo, con tanta insistencia se repite este *esférico*, este *circular*, este σφαῖρα. Nos dicen que la espalda, los flancos, πλευρὰς κύκλω ἔχον, *están a continuación los unos de los otros de una forma del todo redonda.* Es necesario que veamos esto como les he dicho hace un momento, como dos ruedas conectadas la una con la otra y, a pesar de todo, planas, mientras que esto es redondo.

Es redondo, y esto le fastidia al Sr. Léon Robin, quien en su nota no duda en cambiar una coma que nadie ha cambiado nunca, diciendo — Lo hago porque no quiero que insistan tanto en la esfera, el corte es más importante. No seré yo quien desdeñe aquí la importancia de este corte, ya volveremos a hablar de ello dentro de un momento, pero es difícil no apreciar que nos encontramos ante algo muy singular, cuya razón les contaré enseguida — la irrisión que está en juego, lo que se presenta bajo esta forma ridícula es, precisamente, la esfera.

Naturalmente, esto no les da risa, porque a ustedes la esfera no les da ni frío ni calor. Pero tengan en cuenta que durante siglos fue así.

En cuanto a ustedes, sólo conocen la esfera bajo la forma de aquel fenómeno de inercia psicológica llamado la buena forma. Cierto número de personas, el Sr. Ehrenfels y otros, se dieron cuenta de que las formas tenían cierta tendencia a la perfección, es decir, en caso de duda, a volver a la esfera. En suma, la esfera es lo que más le place al nervio óptico. Esto es muy interesante, pero no hace más que plantear el problema, porque de paso les indicaré que estas nociones de *Gestalten* en las que tan alegremente se apoyan se limitan a relanzar el problema de la percepción. Si hay formas tan buenas, la percepción debe consistir en rectificarlas en la dirección de las malas, a saber, las verdaderas. Pero dejemos la dialéctica de la buena forma.

La forma esférica tiene aquí un sentido muy distinto de esta objetivación cuyo interés se limita a la psicología. En Platón y mucho antes que él, Σφαῖρος en masculino, como dice igualmente Empédocles — el tiempo no me impide leerles sus versos — es un ser que *por todas partes es semejante a sí mismo, sin límites,* Σφαῖρος κυκλοτερής, *tiene la forma de una bola y reina en su soledad real, lleno de su propia satisfacción, de su pro-*

pia suficiencia. Este *esfaûros* que acecha al pensamiento antiguo es la forma general que adquiere, en el centro del mundo de Empédocles, la fase de reunión de lo que en su metafísica él llama Φιλίη o Φιλότης, el amor, y en otro lugar llama σχεδύνη Φιλότης, el amor que reúne, que aglomera, que asimila, que aglutina. Aglutinar es la κτῆσις, la κτῆσις de amor.

Es muy singular ver cómo resurge en la pluma de Freud el amor como potencia unificadora pura y simple, dotada de una atracción sin límites, opuesto a Tánatos — mientras que, correlativamente y de una forma discordante, tenemos la noción tan distinta y tanto más fecunda de la ambivalencia amor-odio.

A esa esfera nos la encontramos por todas partes. El otro día les hablaba de Filolaos. Él la admite, a la esfera, en el centro de un mundo donde la Tierra tiene una posición excéntrica, y ustedes saben que en tiempos de Pitágoras esto ya se sospechaba. Pero no es el Sol lo que ocupa el centro, es un fuego central esférico al que la faz de la Tierra habitada le da siempre la espalda. Nosotros nos encontramos, respecto a este fuego, como se encuentra la Luna respecto a nuestra Tierra, y por eso no lo notamos. Parece que para que no nos elimine esa irradiación central, Filolaos inventó la elucubración de la Antitierra, que ya era un quebradero de cabeza para la gente de la Antigüedad, para el propio Aristóteles. ¿Qué necesidad podía haber de ese cuerpo estrictamente invisible, que supuestamente encerraba todos los poderes de la Tierra y que desempeñaba al mismo tiempo el papel de un cortafuego? Como se suele decir, habría que analizarlo.

Todo esto es sólo para introducirles en la dimensión de la revolución astronómica, incluso copernicana, a la que como ustedes saben concedo gran importancia. Y para poner aquí definitivamente los puntos sobre las íes, repito que el punto importante no es el supuesto geocentrismo, desmantelado por el mencionado canónigo Copérnico, por eso mismo es bastante falso y vano llamar copernicana a la revolución astronómica. En su libro *De la revolución de las órbitas terrestres*, Copérnico nos muestra una figura del sistema solar que se parece a la nuestra, la de los manuales de primer año del bachillerato, donde se ve el Sol en medio de todos los astros que giran alrededor de su órbita. Pero éste no era en absoluto un esquema nuevo. En tiempos de Copérnico todo el mundo sabía — no lo hemos descubierto nosotros — que en la Antigüedad el llamado Heraclidas y Aristarco de Samos, cosa perfectamente comprobada, habían hecho el mismo esquema.

Copérnico no es sino un fantasma histórico. No hubiera sido igual de ser su sistema, no más parecido a la imagen que tenemos nosotros del sistema solar real, sino más verdadero, o sea, más despejado que el sistema de Ptolomeo de elementos imaginarios, sin relación alguna con la simbolización moderna de los astros. Pero esto no es en absoluto así, porque su sistema está repleto de epiciclos.

¿Qué es eso? Es algo inventado y en lo que nadie podía creer. No creían en la realidad de los epiciclos. No vayan ustedes a imaginar que eran tan brutos como para pensar que en el cielo hay eso que ustedes ven cuando abren su reloj, una serie de ruedecillas. Pero tenían la idea de que el único movimiento imaginable era el movimiento circular. Todo lo que se ve en el cielo es muy difícil de interpretar, porque los pequeños planetas errantes se entregan a toda clase de jugarretas irregulares entre sí, y se trataba de explicar sus zig-zags. Pues bien, sólo estaban satisfechos cuando cada uno de los elementos de su circuito podía ser reducido a un movimiento circular.

Lo más curioso es que no consiguieran hacerlo mejor. En principio, se podría pensar que a fuerza de combinar movimientos giratorios con movimientos giratorios era posible dar cuenta de todo. Era en verdad imposible, porque a medida que se observaban mejor los astros, se iba viendo que aún quedaban más cosas por explicar, aunque sólo fuese, cuando apareció el telescopio, la variación de su tamaño. Pero no importa, el sistema de Copérnico estaba tan recargado como el sistema de Ptolomeo por esa redundancia imaginaria, que lo hacía más pesado y que le resultaba un estorbo.

Sería preciso que durante estas vacaciones leyeran — y por placer, ya verán, es posible — cómo Kepler partió de los elementos de este mismo *Timeo* del que voy a hablarles, o sea, de una concepción puramente imaginaria — con el acento que esto tiene en el vocabulario que empleo con ustedes — del universo, enteramente ordenada en base a las propiedades de la esfera, definida ésta como la forma portadora de las virtudes de la suficiencia y que, consecuentemente, puede combinar en ella la eternidad del lugar constante con el movimiento eterno.

Las especulaciones de Kepler son de esta clase. Por otra parte, son refinadas, porque para nuestro estupor hace intervenir en ellas los cinco sólidos perfectos inscribibles en la esfera — como ustedes saben, sólo hay cinco. Esta vieja especulación platónica, treinta veces superada, reaparece en ese momento del Renacimiento, cuando los manuscritos platónicos son reintegrados a la tradición occidental, y literalmente se le suben a la cabeza a este personaje, cuya vida personal, en el contexto de la revolución de

los campesinos, tras la guerra de los Treinta Años, es algo imponente. Pues bien, el tal Kepler, buscando las armonías celestes y mediante un prodigio de tenacidad, una verdadera muestra del juego del escondite de la formación inconsciente, consigue ofrecer el primer registro de lo que en verdad constituye el nacimiento de la ciencia moderna. Es buscando una relación armónica como llega a la relación de la velocidad del planeta en su órbita con el área de la superficie cubierta por la línea que une al planeta con el Sol. O sea, se da cuenta al mismo tiempo de que las órbitas planetarias son elipses.

Alexandre Koyré escribió un libro muy bello titulado *From the Closed World to the Infinite Universe*, publicado por Johns Hopkins, que ha sido traducido recientemente. Y yo me preguntaba qué habría podido hacer con esto Arthur Koestler, que no siempre es considerado como un autor dotado de la mejor inspiración. Les aseguro que *Los sonámbulos*, del que todo el mundo habla, es su mejor libro. Es fenomenal, maravilloso. Sin necesidad siquiera de saber matemáticas elementales, lo comprendes todo a través de la biografía de Copérnico, de Kepler y de Galileo, con alguna parcialidad en favor de Galileo — hay que decir que era comunista —, él mismo lo confiesa.

Comunista o no, es absolutamente verdadero que Galileo nunca prestó la menor atención a lo que había descubierto Kepler. El paso genial que él dio en su invención de la dinámica moderna fue encontrar la ley exacta de la caída de los cuerpos. A pesar de este paso esencial, y a pesar de que fue el asunto del geocentrismo lo que le supuso las mayores dificultades, no es menos cierto que estaba tan atrasado como los demás, era igual de reaccionario, estaba igual de pegado a la idea del movimiento circular perfecto — el único posible, pues — para los cuerpos celestes. Por decirlo todo, Galileo ni siguiera franqueó lo que nosotros llamamos la revolución copernicana, que como sabemos no es de Copérnico. Ya ven ustedes el tiempo que requieren las verdades para abrirse camino frente a un prejuicio tan sólido como la perfección del movimiento circular.

Tendría como para hablarles durante horas, porque es muy divertido considerar por qué razón es así, ver cuáles son en verdad las propiedades del movimiento circular y por qué los griegos lo habían convertido en el símbolo del límite, *peîrar*, como opuesto al *ápeiron*. Cosa curiosa, porque es una de las cosas más adecuadas para caer en el *ápeiron*, precisamente. Lo que debería hacer aquí, ante ustedes, es empequeñecer, disminuir, reducir a un punto, infinitizar esta esfera que, como ustedes saben, ha servido como símbolo corriente de esa famosa infinitud.

Hay mucho que decir. ¿Por qué tiene esta forma virtudes privilegiadas? Responder a esta pregunta nos metería de lleno en el corazón de los problemas relacionados con la función y el valor de la intuición en la construcción matemática.

Antes de todos estos ejercicios que nos hicieron exorcizar a la esfera, si su encanto sigue ejerciéndose sobre sus víctimas es, ciertamente, porque la *philía* del espíritu se adhería a ella, y de una forma brutal, como un curioso adhesivo. Tal era el caso, al menos, de Platón, y les remito al *Timeo*, a su largo desarrollo sobre la esfera, que nos pinta con todos sus detalles. Curiosamente, responde como una estrofa alternada a lo que dice Aristófanes de los seres esféricos.

Por un lado, en *El Banquete*, Aristófanes nos dice que estos seres tienen patas, pequeños miembros que sobresalen y giran haciendo remolinos. Por otro lado, en el *Timeo*, Platón, con un énfasis muy llamativo cuando trata del desarrollo geométrico, siente la necesidad de hacernos advertir de paso que la esfera tiene todo lo necesario en su interior. Es redonda, está llena, está contenta, se ama a sí misma y, sobre todo, no tiene necesidad de ojos ni de orejas, pues por definición es el envoltorio de todo lo que pueda tener vida. Por este hecho es lo viviente por excelencia, lo cual nos aporta por otra parte la dimensión mental en la que podría desarrollarse la biología — debemos tomar con un deletreo imaginario extremadamente estricto la noción de que es esta forma lo que constituye esencialmente a lo viviente.

Así pues, la esfera no tiene ojos ni orejas, no tiene pies ni brazos, y sólo se le permite conservar un único movimiento, el movimiento perfecto, el movimiento sobre sí misma. Hay seis — hacia arriba, hacia abajo, hacia la izquierda, hacia la derecha, adelante y atrás. De la comparación de los textos de *El Banquete* y de *Timeo*, además de este mecanismo de doble gatillo consistente en hacerle hacer de bufón al personaje que para él es el único digno de hablar del amor, resulta que, en el discurso de Aristófanes, Platón da la impresión de divertirse llevando a cabo un ejercicio cómico sobre su propia concepción del mundo y del alma del mundo.

El discurso de Aristófanes es la irrisión del *sphaîros* platónico, tal como está articulado en el *Timeo*.

El tiempo me limita y habría muchas más cosas que decir. Pero voy a mostrarles que la referencia astronómica es segura y cierta, porque puede darles la impresión de que me estoy divirtiendo. Estos tres tipos de esferas que Aristófanes imaginó, la todo macho, la todo hembra, la macho y hembra — aun así, cada una de ellas tiene un par de genitales —, los

andróginos, como los llaman, tienen sus orígenes. ¿Y cuáles son estos orígenes? Son estelares. Los machos vienen del Sol, las todo hembras vienen de la Tierra, y de la Luna los andróginos — confirmando así, por otra parte, el lugar de origen, dice Aristófanes, de quienes tienen tendencia al adulterio, porque éste no consiste sino en tener un origen compuesto. He aquí lo referente al elemento astronómico.

Pues bien, ¿acaso no se insinúa aquí algo que nos revela el mecanismo de la fascinación por la forma esférica?

Es la forma que no había que tocar, que no había que discutir, y dejó al espíritu humano durante siglos en este error. Se negaron a pensar que a falta de toda acción, de todo impulso ajeno, el cuerpo está, bien en reposo, bien en movimiento rectilíneo uniforme. Se suponía que el cuerpo en reposo sólo podía tener, aparte del reposo, un movimiento circular, y toda la dinámica quedó excluida. Ahora bien, la ilustración incidental que nos proporciona a este respecto la pluma de Platón, a quien también podemos llamar un poeta, ¿no nos muestra acaso que lo que está en juego en estas formas, en las que nada sobresale y nada se deja agarrar, tiene sus fundamentos en la estructura imaginaria? ¿Pero a qué se debe la adhesión a estas formas en lo que tiene de afectiva? — sino a la *Verwerfung* de la castración.

Esto es tan cierto que lo encontramos en el discurso de Aristófanes. Aquellos seres, escindidos en dos como hemiperas, en un tiempo *x* que no se nos precisa por tratarse de un tiempo mítico, morirán en un inútil abrazo en el que tratarán de reunirse. Están destinados a esforzarse en vano por procrear en la Tierra — y les ahorro toda esta mítica que nos llevaría demasiado lejos. ¿Cómo se resolverá el problema? Aristófanes nos habla aquí exactamente como Juanito — les desatornillarán el genital que tienen en el sitio equivocado, porque se encuentra en el lugar donde estaba cuando eran redondos, en el exterior, y se lo atornillarán de nuevo en el vientre, exactamente como el grifo del sueño que ustedes conocen de la observación de Freud a la que me refiero.

Resulta único y asombroso en un escrito de la pluma de Platón — la posibilidad del apaciguamiento amoroso es remitido a algo que tiene indiscutiblemente relación, aunque sea mínima, con una operación sobre los genitales. Lo pongamos o no bajo la rúbrica del complejo de castración, está claro que este punto del texto insiste en el paso de los genitales a la cara anterior. Esto no significa simplemente que el órgano genital vaya a parar ahí como posibilidad de cópula y como unión con el objeto amado, sino que literalmente aparece en este objeto en una relación de sobreimpresión, casi de sobreimposición. Éste es el único punto donde se traiciona, se traduce,

la función del órgano genital. Si sabemos que la aprehensión de la tragedia por parte de Platón — nos da mil pruebas de ello — no llegaba mucho más lejos que la de Sócrates, ¿cómo no asombrarnos del hecho de que aquí, por primera vez, por una única vez, en un discurso referente a un asunto grave, el del amor, haga intervenir al órgano genital en cuanto tal?

Este hecho confirma aquello que como les dije es lo esencial del mecanismo cómico — que es siempre, en su fondo, referencia al falo. Y no es casual que sea Aristófanes quien habla de ello. Es el único que puede hacerlo. Pero Platón no sabe que haciéndole hablar a él resulta que nos aporta, a nosotros, aquí, la clave que hace bascular toda la continuación del discurso hacia otro lado.

En este punto retomaremos las cosas la próxima vez.

21 DE DICIEMBRE DE 1960

VII

LA ATOPÍA DE EROS

Agatón

Los imperativos[1] *de la segunda muerte.*
El significante y la inmortalidad.
El deseo del analista.
La fantasía macarrónica del trágico.

Una breve parada antes de introducirles en el gran enigma del amor de transferencia.

Tengo mis razones para marcar de vez en cuando algún tiempo de detención. Se trata, en efecto, de entendernos y de que no perdamos nuestra orientación.

1

Desde el inicio de este año, pues, siento la necesidad de recordarles que, en todo lo que les enseño, considero que me he limitado a hacerles advertir que la doctrina de Freud implica al deseo en una dialéctica.

En este punto debo detenerme para hacerles observar que la bifurcación ya se ha producido. Con esto queda dicho que el deseo no es una función vital, en el sentido en que el positivismo le ha dado a la vida su estatuto. El deseo está tomado en una dialéctica porque está suspendido — abran el paréntesis, he dicho bajo qué forma está suspendido, en forma de metonimia — suspendido de una cadena significante, que es en cuanto tal constituyente del sujeto, aquello por lo que éste es distinto de la individualidad toma-

1. *Commandements.* [N. del T.]

da simplemente *hic et nunc*. No olviden que este *hic et nunc* es lo que la define.

Hagamos este esfuerzo para desentrañar qué es la individuación, el instinto de la individualidad, en tanto que la individuación tendería, como nos lo explican en psicología, a reconquistar para cada una de las individualidades, mediante la experiencia o mediante la enseñanza, toda la estructura real. No es un asunto sin importancia, y no se llega a concebirlo sin la suposición de que ya estaría al menos preparada para una adaptación, o una acumulación adaptativa. El individuo humano, como conocimiento, sería ya la flor de conciencia al término de una evolución.

Esto, yo lo pongo profundamente en duda, no porque considere que sea una dirección infecunda o sin salida, sino tan sólo en la medida en que la idea de evolución nos habitúa mentalmente a toda clase de elisiones muy degradantes para nuestra reflexión, y en especial en lo que nos concierne, a nosotros, analistas, para nuestra ética. En cualquier caso, me parece esencial reconsiderar esas elisiones, mostrar o reabrir las hiancias que deja abiertas la teoría de la evolución, en tanto que tiende siempre a recubrirlas, para facilitar que nuestra experiencia resulte concebible. Aunque la evolución sea verdadera, sin embargo hay una cosa cierta — que, como decía Voltaire hablando de otra cosa, no es tan natural.

En todo caso, en lo que al deseo se refiere, es esencial que nos remitamos a sus condiciones, que son las que nos son dadas por nuestra experiencia, la cual trastoca todo el problema de los datos. Se trata, en efecto, de esto, de que el sujeto conserva un cadena articulada fuera de la conciencia, inaccesible a la conciencia. Es una demanda, y no un empuje, o un malestar, o una huella, o cualquier cosa que traten ustedes de caracterizar en un orden de primitividad tendencialmente definible. Por el contrario, allí se traza una traza, por así decir, circunscrita por un trazo, aislada como tal, y elevada a una potencia, digamos, ideográfica, a condición de subrayar bien que no se trata en absoluto de un índice trasladable a alguna cosa aislada, sino que siempre está vinculado a una concatenación, dentro de una línea, con otros ideogramas, circunscritos a su vez por esta función que los hace significantes. Esta demanda constituye una reivindicación eternizada en el sujeto, aunque latente, e inaccesible para él. Es un estatuto, un pliego de condiciones. No la modulación que resultaría de alguna inscripción fonemática inscrita en una película, una banda, sino una marca, que señala una fecha para siempre. Una grabación, sí, pero si recalcan ustedes el término de registro, con clasificación por expedientes. Una memoria, sí, pero en el sentido que tiene este término en una máquina electrónica.

Pues bien, el genio de Freud consiste en haber designado el soporte de esta cadena. Creo habérselo mostrado suficientemente, y se lo mostraré más todavía, en particular en un artículo que es el que consideré que debía reescribir a partir de lo que dije en el congreso de Royaumont, y que se va a publicar — cuando se refiere a esto, Freud designó su soporte, cuando habla de ello, en la pulsión de muerte misma, acentuando el carácter mortiforme del automatismo de repetición.

La muerte. Lo que Freud articula ahí como tendencia hacia la muerte, como deseo de un impensable sujeto que se presenta en el viviente en el que ello habla, es precisamente responsable de lo que está en juego, a saber, la posición excéntrica del deseo en el hombre, que es desde siempre la paradoja de la ética. Paradoja del todo insoluble, me parece, en la perspectiva del evolucionismo. Los deseos, en lo que podemos llamar su permanencia trascendental, a saber, el carácter transgresivo que en ellos es fundamental, ¿por qué y cómo no son ni el efecto, ni la fuente de lo que constituyen? — esto es, un desorden permanente dentro de un cuerpo supuestamente sumiso, en cualquier circunstancia en que se admitan sus efectos, al estatuto de la adaptación.

Hasta ahora, en esto, como en la historia de la física, todo lo que se ha hecho ha sido intentar salvar las apariencias. Y creo haberles hecho percibir, haberles dado la oportunidad de completar el acento de lo que quiere decir *salvar las apariencias* cuando se trata de los epiciclos del sistema ptolemaico.

No vayan a imaginarse ustedes que la gente que enseñó durante siglos este sistema, con la proliferación de epiciclos que requería, de treinta a setenta y cinco, según las exigencias de exactitud que se aplicaran, creían verdaderamente en esos epiciclos. No creían en absoluto que el cielo estuviera hecho como las pequeñas esferas armilares. Las fabricaron, con sus epiciclos — recientemente vi una bella colección de ellas, en un pasillo del Vaticano, una bella colección, que regulaba los movimientos de Marte, de Venus, de Mercurio. Ello supone un cierto número de dichos epiciclos, que hay que poner alrededor de la bolita para que el conjunto responda al movimiento, pero nadie se lo creyó nunca. Salvar las apariencias quería decir simplemente dar cuenta de lo que se veía en función de una exigencia de principio, el prejuicio de la perfección de la forma circular.

Pues bien, cuando se explican los deseos mediante el sistema de las necesidades, ya sean individuales o colectivas, es más o menos lo mismo. Y yo sostengo que ya nadie cree en ellas en psicología, quiero decir en la

que se remonta a toda la tradición moralista, así como nadie creyó nunca en los epiciclos, incluso en el momento en que se ocupaban de ellos. Tanto en un caso como en el otro, salvar las apariencias significa tan sólo querer reducir a las formas, supuestamente perfectas y exigibles en el fundamento de la deducción, lo que de ninguna manera, en buena lógica, se puede hacer entrar en ellas.

Estoy tratando de fundar con ustedes la topología de base de este deseo, de su interpretación y, por decirlo todo, de una ética racional. En esta topología, a lo largo del año pasado vieron ustedes cómo se aislaba la relación llamada del entre-dos-muertes, que de todas formas no es nada del otro mundo, porque sólo significa lo siguiente, que para el hombre no hay coincidencia entre las dos fronteras relacionadas con la muerte.

La primera frontera, ya sea que esté relacionada con una decadencia congénita que llaman vejez, envejecimiento, degradación, o con un accidente que rompe el hilo de la vida, la primera frontera es aquella donde, en efecto, la vida se acaba y tiene su desenlace. Pues bien, es evidente, y siempre lo ha sido, que la situación del hombre se inscribe en lo siguiente, en que esta frontera no se confunde con la de la segunda muerte, que se puede definir con la fórmula más general diciendo que el hombre aspira a aniquilarse en ella para inscribirse en los términos del ser. La contradicción oculta, la gotita que hay que tragarse, es que el hombre aspira a destruirse allí donde se eterniza.

Esto lo encontrarán ustedes escrito por todas partes en este discurso tanto como en los otros. Encontrarán sus huellas en *El Banquete.* Procuré ilustrárselo el año pasado mostrándoles las cuatro esquinas entre las que se inscribe el espacio donde se desarrolla la tragedia. No hay ninguna de estas tragedias que no quede así esclarecida, y ello precisamente porque algo del espacio trágico les fue escamoteado, por decirlo de forma clara, históricamente a los poetas, por ejemplo en el siglo XVII.

Tomen cualquiera de las tragedias de Racine y verán cómo, para que haya apariencia de tragedia, es preciso que, de alguna manera, haya inscripción del espacio del entre-dos-muertes. *Andrómaca*, *Ifigenia*, *Bajazet* — ¿es necesario que les recuerde su argumento? —, si queda algo en ellas que recuerde a una tragedia es ciertamente porque, cualquiera que sea la forma en que se simbolicen, las dos muertes siempre están presentes. Lo que hay entre la muerte de Héctor y la que se cierne sobre la cabeza de Astianacte no es sino el signo de otra duplicidad. Que la muerte del héroe esté situada siempre entre una amenaza inminente contra su vida y el hecho de que la afronte para pasar a la memoria de la posteridad, forma irrisoria del problema — he aquí lo que significan los dos términos, siempre presentes, de la duplicidad de la función mortífera.

Sí. Pero aunque esto sea necesario para mantener el marco del espacio trágico, todavía hay que saber cómo está habitado. Sólo quiero rasgar, de paso, las telas de araña que nos separan de una visión directa para incitarles a remitirse a la tragedia de Racine, a aquellas cumbres de la tragedia cristiana que siguen para ustedes, por todas sus vibraciones líricas, tan cargadas de resonancias poéticas.

Tomen *Ifigenia*, por ejemplo. Todo lo que ocurre es irresistiblemente cómico, compruébenlo. Agamenón está caracterizado fundamentalmente por su terror ante la escena conyugal — *Ésos son, ésos son los gritos que temía escuchar*, mientras que Aquiles aparece en una posición increíblemente superficial.

¿Y por qué? Luego trataré de indicárselo — en función de su relación con la muerte, relación tradicional en virtud de la cual Aquiles siempre es mencionado en primer término por cierto moralismo del círculo más íntimo de Sócrates. Además, la historia de Aquiles, quien prefiere deliberadamente la muerte que lo hará inmortal a la negativa a combatir que le salvaría la vida, es evocada por todas partes, hasta en la *Apología de Sócrates*, donde Sócrates recurre a ella para definir lo que será su propia conducta ante sus jueces. Encontramos su eco hasta en el texto de la tragedia racineana, bajo otra luz, mucho más importante. Forma parte de los lugares comunes que, a lo largo de los siglos, no dejan de resonar, de cobrar actualidad cada vez con más fuerza, con una resonancia cada vez más hueca y rimbombante.

¿Qué le falta, pues, a la tragedia cuando continúa fuera de los límites que le daban su lugar en el aliento de la comunidad antigua? Toda la diferencia reside en alguna sombra, oscuridad, ocultación, que afecta a los imperativos de la segunda muerte.

En Racine no hay ninguna sombra en estos imperativos, porque ya no estamos en el texto donde el oráculo délfico puede llegar a hacerse oír. Es sólo crueldad, vana contradicción, absurdidad. Los personajes epilogan, dialogan, monologan para decir que, a fin de cuentas, seguramente hay un error.

En la tragedia antigua no es así en absoluto. El imperativo de la segunda muerte está presente. Y por el hecho de estar presente de una forma velada, puede ser formulado y ser recibido como relacionado con aquella deuda que se acumula sin un culpable y que se descarga sobre una víctima sin que ésta haya merecido el castigo. Se trata, por decirlo de una vez, de aquel *él no sabía* que les inscribí en lo alto del grafo, en la línea llamada

de la enunciación fundamental de la topología del inconsciente. He aquí algo a lo que ya se ha llegado en la tragedia antigua, o mejor dicho ha sido prefigurado — diría, si ésta no fuese una palabra anacrónica — respecto a Freud, quien lo reconoce de entrada como relacionado con la razón de ser que acaba de descubrir en el inconsciente.

Si Freud reconoce su descubrimiento y su dominio en la tragedia de Edipo, no es porque Edipo haya matado a su padre, y tampoco porque tenga ganas de acostarse con su madre. Un mitólogo muy divertido, Robert Graves — que ha recopilado una vasta colección de mitos en una obra que no tiene ningún renombre, pero que es bien útil y práctica, dos pequeños volúmenes publicados en *Penguin Books*, donde ha reunido toda la mitología antigua — cree poder hacerse el vivo en lo referente al mito de Edipo. ¿Por qué, dice, no va a buscar Freud su mito a los egipcios, donde el hipopótamo tiene fama de acostarse con su madre y de aplastar a su padre? ¿Por qué no lo llamó el complejo del hipopótamo? Y cree haberle dado una buena patada en la barriga a la mitología freudiana.

Pero Freud no eligió a Edipo por esta razón. Hay muchos otros héroes que son el lugar de esta conjunción fundamental. Aquello por lo que Freud considera fundamental su figura en la tragedia de Edipo, es ese *él no sabía* — que había matado a su padre y que se estaba acostando con su madre.

Así pues, ya hemos recordado los términos fundamentales de nuestra topología. Este repaso era necesario para proseguir el análisis de *El Banquete*, a saber, para que perciban el interés que tiene que sea Agatón, el poeta trágico, quien pronuncie su discurso sobre el amor.

Pero todavía debo prolongar este breve tiempo de detención para arrojar luz sobre cuál es mi objetivo respecto a lo que, poco a poco, a través de este *Banquete*, promuevo ante ustedes sobre el misterio de Sócrates.

2

Este misterio de Sócrates, el otro día les decía que tenía la sensación de estar rompiéndome los cuernos con él. No me parece imposible situarlo. Y precisamente porque creo que podemos situarlo perfectamente, estaba justificado partir de él para nuestra investigación de este año.

¿Qué es este misterio de Sócrates? Se lo recordaré en los mismos términos anotados que acabo de rearticular ante ustedes, para que vayan a

confrontarlo con los textos de Platón, que son nuestro documento de primera mano. Como observo que desde hace algún tiempo ya no resulta inútil que les remita a alguna lectura, no dudaré en invitarles a añadir a la de *El Banquete* — ya casi todos lo han leído —, la de *Fedón*, que les proporcionará un buen ejemplo del método socrático y de por qué nos interesa.

Diremos, pues, que el misterio de Sócrates — y es preciso ir a este documento de primera mano para hacer que vuelva a brillar en toda su originalidad — es la instauración de lo que él llama *epistémē,* la ciencia.

Pueden ustedes verificar en el texto lo que esto significa. Es muy evidente que no tiene aquí el mismo sentido ni el mismo acento que para nosotros, porque entonces no había el menor principio de lo que para nosotros se ha articulado bajo la rúbrica de la ciencia. La mejor fórmula que se pueda dar de esta instauración de la ciencia — ¿dónde?, en la conciencia — en una posición, en la dignidad de un absoluto o, más exactamente, en una posición de absoluta dignidad, consiste en decir que no se trata sino de aquello que podemos explicar en nuestro vocabulario como la promoción, a una posición de absoluta dignidad, del significante en cuanto tal. Lo que Sócrates llama *ciencia* es lo que se impone necesariamente a toda interlocución en función de cierta manipulación, de cierta coherencia interna vinculada, o que él cree vinculada, a la referencia única, pura y simple al significante.

En el *Fedón* lo verán ustedes llevado hasta su extremo por la incredulidad de sus interlocutores, quienes, por apremiantes que sean sus argumentos, no llegan — nadie llega — a ceder del todo ante la afirmación que lleva a cabo Sócrates de la inmortalidad del alma. A lo que en último término se refiere él, y de una forma cada vez menos convincente, al menos para nosotros, es a propiedades como las de lo par y lo impar. En el hecho de que el número tres no puede recibir de ninguna forma la calificación de la paridad, en agudezas como ésta, descansa su demostración de que el alma no puede en absoluto recibir, al estar en el principio mismo de la vida, la calificación de destructible. Verán ustedes hasta qué punto lo que llamo la referencia privilegiada al significante, promovida como una especie de culto, de rito esencial, es todo lo que está en juego, lo que aporta de nuevo, de original, afilado, fascinante, seductor — en cuanto a esto tenemos el testimonio histórico — el surgimiento de Sócrates de entre los sofistas.

Segundo término a poner de relieve en lo que nos ha llegado de este testimonio — por Sócrates, por la presencia, esta vez total, de Sócrates, por

su destino, por su muerte y por lo que afirma antes de morir, vemos que esta promoción es coherente con el efecto que les mostré, consistente en abolir en un hombre, de forma al parecer total, lo que llamaré, con un término kierkegaardiano, el temor y el temblor, ¿ante qué? — precisamente, no ante la primera, sino ante la segunda muerte.

No hay aquí, en el caso de Sócrates, vacilación. Nos afirma que es en esta segunda muerte — encarnada en su dialéctica por el hecho de que eleva la coherencia del significante a la potencia absoluta, a la potencia de único fundamento de certidumbre — donde él, Sócrates, encontrará sin duda alguna su vida eterna.

A condición de que no le den ustedes más importancia de la que les diré, voy a permitirme indicar, al margen, como en una especie de parodia, la figura del síndrome de Cotard. Este infatigable preguntón que es Sócrates, al parecer desconoce que su boca es carne, y en esto su afirmación, no puede decirse que su certidumbre, es coherente. ¿No nos encontramos aquí, casi, ante una aparición que nos resulta extraña, ante una manifestación de la que yo diría, para emplear nuestro lenguaje, para hacerme entender, para ir deprisa, que es del orden del núcleo psicótico? Pienso en el modo, no lo duden, muy excepcional, en que Sócrates desarrolla de forma implacable sus argumentos, que no son tales, pero también plantea ante sus discípulos, el mismo día de su muerte, esta afirmación, más asertiva quizás que cualquier otra que se haya podido oír, sobre el hecho de que él, Sócrates, abandona serenamente esta vida por una vida más verdadera, por una vida inmortal. No le cabe duda de que se reunirá con algo que, no lo olvidemos, todavía existe para él, los Inmortales. La noción de los Inmortales no se puede eliminar, no se puede reducir en su pensamiento. En función de la antinomia entre los Inmortales y los mortales, absolutamente fundamental en el pensamiento antiguo — y que no lo es menos, créanme, en el nuestro —, adquiere su valor de testimonio vivo, vivido.

Resumo, pues. Este infatigable preguntón, que no es un parlanchín, que rechaza la retórica, la métrica, la poética, que reduce la metáfora, que vive enteramente en el juego, no de la carta forzada, sino de la pregunta forzada, y que ve en ella toda su subsistencia — engendra ante nosotros, desarrolla durante todo el tiempo de su vida lo que llamaré una formidable metonimia cuyo resultado, igualmente comprobado históricamente, es ese deseo encarnado en una afirmación de inmortalidad. Inmortalidad, diría yo, congelada, *triste inmortalidad negra y dorada*, escribe Valéry, deseo de discursos infinitos.

En el más allá, en efecto, está seguro de reunirse con los Inmortales, pero también está, dice, casi seguro de poder proseguir durante toda la eternidad — con interlocutores dignos de él, aquellos que le precedieron y todos aquellos que vendrán a reunirse con él — sus pequeños ejercicios. Confiésenlo, esta concepción, por satisfactoria que pudiera ser para gente que gusta de los cuadros alegóricos, es de todas formas una imaginación que huele singularmente a delirio. Discutir sobre lo par, lo impar, lo justo, lo injusto, lo mortal, lo inmortal, lo caliente y lo frío, así como sobre el hecho de que lo caliente no puede admitir en él lo frío sin debilitarse, sin desviarse en su esencia de caliente — como se nos explica extensamente en el *Fedón* como principio de las razones de la inmortalidad del alma —, discutir sobre esto durante toda la eternidad es una concepción muy singular de la felicidad.

Démosles a estas cosas el relieve que tienen. Hubo un hombre que vivió de esta forma la cuestión de la inmortalidad del alma. Diré más — el alma, tal como todavía la manejamos, tal como aún la cargamos, la noción, la figura del alma que tenemos, y que no es la que se ha fomentado a lo largo de todas las oleadas de la herencia tradicional, el alma con la que nos enfrentamos en la tradición cristiana, esta alma tiene como aparato, como armadura, como varilla metálica en su interior, el subproducto de este delirio de inmortalidad de Sócrates. Todavía vivimos de ella.

Lo que quiero introducir aquí ante ustedes, sencillamente, es la energía de la afirmación socrática acerca del alma como inmortal. ¿Y por qué? Evidentemente, no es por la importancia que podamos darle de manera habitual, porque es obvio que después de algunos siglos de ejercicio, incluso de ejercicios espirituales, la tasa, por así decir, de creencia en la inmortalidad del alma es, en quienes se encuentran frente a mí, creyentes o incrédulos, una de las más temperadas — como se dice de la gama, que está temperada. No, no se trata de esto. Si les pido que se remitan a la promoción de la inmortalidad del alma en aquella época, sobre ciertas bases, por parte de un hombre que deja a su estela estupefactos a sus contemporáneos con su discurso, es para que se interroguen por lo siguiente, que tiene toda su importancia. Para que este fenómeno haya podido producirse, para que un hombre que supera al *Zaratustra* de Nietzsche por el hecho de haber existido pudiera acceder al mismo *Así habló...*, como se suele decir — ¿qué debió ser, para Sócrates, su deseo?

He aquí la cuestión crucial que creo poder formular ante ustedes, y con tanta más comodidad, porque les he descrito extensamente la topología que le da su sentido.

Les ruego que abran cualquiera de los diálogos de Platón en un pasaje directamente relacionado con la persona de Sócrates, para verificar lo bien fundado de esto que les digo acerca de la posición tajante, paradójica, de su afirmación de la inmortalidad y de aquello en lo que se funda, o sea, su idea de la ciencia tal como yo la sitúo, la pura y simple promoción al valor absoluto de la función del significante en la conciencia. ¿A qué responde la posición que introduce? ¿A qué atopía? Esta palabra en relación con Sócrates no es mía, como ustedes saben. ¿A qué atopía del deseo?

Átopos, caso inclasificable, insituable. *Atopía*, no encaja en ninguna parte. De eso se trata. He aquí el rumor respecto a Sócrates presente en el discurso de sus contemporáneos.

Para mí, para nosotros, esta atopía del deseo, que marco con un signo de interrogación, ¿no coincide de algún modo con lo que podría llamar cierta pureza tópica? — porque designa el punto central donde, en nuestra topología, el espacio del entre-dos-muertes se encuentra en estado puro y vacía el lugar del deseo como tal. Allí el deseo ya no es sino su lugar, en la medida en que para Sócrates sólo es ya el deseo de discurso, de discurso revelado, que revela para siempre. De ello resulta la atopía del sujeto socrático, si es cierto que nunca antes de él fue ocupado por algún hombre este lugar del deseo, tan purificado.

No respondo a esta pregunta. La planteo. Es verosímil y, al menos, nos da un primer punto de referencia para situar lo que es nuestra pregunta, que no podemos eliminar tan pronto la hemos introducido una primera vez. Y después de todo no soy yo quien la ha introducido, ya había sido introducida porque nos dimos cuenta de que la complejidad de la cuestión de la transferencia no se podía en absoluto limitar a lo que ocurre en el sujeto llamado paciente, en el analizado. En consecuencia, se plantea la cuestión de articular, de una forma un poquito más decidida de lo que se había hecho hasta ahora, qué debe ser el deseo del analista.

No basta con hablar ahora de *kátharsis* didáctica, por así decir, de la purificación de lo más grosero del inconsciente en el analista. Todo esto sigue siendo muy vago. Aquí hay que hacerles justicia a los analistas que, desde hace algún tiempo, no se conforman. No para criticarles, sino para comprender con qué obstáculo nos enfrentamos. Hay que darse cuenta de que no estamos siquiera en los balbuceos de lo que, sin embargo, se podría articular tan fácilmente, en forma de pregunta, sobre qué debe conseguirse en alguien para que pueda ser un analista. Dicen — Ahora debería saber un poquito más de la dialéctica de su inconsciente. Pero ¿qué sabe de ello, a fin de cuentas? Y sobre todo, ¿hasta dónde ha tenido que llegar lo que

sabe en lo referente a los efectos mismos del saber? Y les planteo sencillamente esta pregunta — ¿qué debe quedar de sus fantasmas? Ustedes saben que soy capaz de ir más lejos y decir *su* fantasma, si es que hay un fantasma fundamental. Si la castración es lo que ha de ser aceptado en el término último del análisis, ¿cuál tiene que ser el papel de la cicatriz de la castración en el *eros* del analista?

Son preguntas más fáciles de plantear que de resolver. Por eso, ciertamente, no se plantean, y créanme, yo tampoco las plantearía en el vacío para excitar su imaginación, si no creyera que ha de haber un método, un método diagonal, hasta oblicuo, un rodeo, para aportar algunas luces a estas preguntas a las que evidentemente nos resulta imposible, de momento, responder de manera directa. Todo lo que les puedo decir por ahora es que no me parece que lo que llaman la relación médico-enfermo, con todos los presupuestos que acarrea, con sus prejuicios, toda una confusión proliferante como un queso lleno de gusanos, nos permita avanzar mucho en este sentido.

Para nosotros se trata, pues, de intentar articular y de situar lo que debe ser, lo que es fundamentalmente, el deseo del analista — y ello según puntos de referencia que, a partir de una topología ya esbozada, se pueden designar como las coordenadas del deseo, porque no podemos encontrar nuestros puntos de referencia idóneos remitiéndonos a las articulaciones de la situación para el terapeuta o para el observador, ni los hallamos en ninguna de las nociones de situación tal como las plantea una fenomenología que se elabora a nuestro alrededor. Porque el deseo del analista no es tal que pueda bastarle con una referencia diádica. No es la relación con el paciente lo que puede, mediante una serie de eliminaciones y exclusiones, proporcionarnos su clave. Se trata de algo más intrapersonal.

Tampoco voy a decirles que el analista deba ser un Sócrates, ni un puro, ni un santo. Sin duda, estos exploradores que son Sócrates, o los puros, o los santos, pueden darnos algunas indicaciones sobre el campo que está en juego. No basta con decir — bien mirado, éste es el campo al que referimos toda nuestra ciencia, me refiero a la experimental. Pero precisamente por el hecho de que han sido ellos quienes han llevado a cabo la exploración, quizás nosotros podamos definir, en términos de longitud y de latitud, las coordenadas que el analista ha de ser capaz de alcanzar para, simplemente, ocupar el lugar que le corresponde, definido como aquel que le debe ofrecer, vacante, al deseo del paciente para que se realice como deseo del Otro.

Aquí es donde *El Banquete* nos interesa, nos es útil explorarlo. Es debido al lugar privilegiado que en él ocupan los testimonios sobre Sócrates,

en la medida en que este texto, supuestamente, lo enfrenta en nuestra presencia con el problema del amor.

Creo haber dicho lo suficiente como para justificar que abordemos el problema de la transferencia mediante el comentario de *El Banquete*. Creo que era necesario que recordara estas coordenadas cuando nos disponemos a entrar en lo que ocupa el lugar central, o casi central, de estos célebres diálogos, a saber, el discurso de Agatón.

3

¿Es Aristófanes quien ocupa el lugar central, es Agatón? Poco importa decidirlo. Juntos ocupan seguramente el lugar central, porque todo lo que, según todas las apariencias, ha sido demostrado antes retrocede cuando les toca el turno a ellos, queda desvalorizado, y lo que viene luego es, nada más y nada menos, el discurso de Sócrates.

Sobre el discurso de Agatón, el poeta trágico, habría que decir un montón de cosas, no sólo eruditas, que nos conducirían a un detalle, incluso a una historia de la tragedia que, por otra parte, les he puesto de relieve hace un momento. Lo importante no es esto, sino hacerles percibir qué lugar tiene en la economía de *El Banquete*.

Ustedes lo han leído, son cinco o seis páginas en la traducción francesa de Robin, en la colección Guillaume Budé. Lo tomaré en su punto culminante, ya verán ustedes por qué. Les recuerdo que no estoy aquí para hacerles un comentario elegante, sino para llevarles hasta aquello para lo que *El Banquete* puede, o debe, servirnos.

Lo menos que podemos decir del discurso de Agatón es que siempre les ha chocado a los lectores por su extraordinaria sofística, en el sentido moderno, común, peyorativo, del término. El estilo de esta sofística consiste en decir que *el Amor ni comete injusticia, ni la sufre por parte de un dios, ni respecto a un dios, ni por parte de un hombre, ni respecto a un hombre.* ¿Por qué? Porque *no hay violencia que padezca, si es que padece alguna cosa, porque* todo el mundo sabe que *la violencia no alza su mano contra el amor.* Así pues, *ninguna violencia hay, tampoco, en lo que hace o a él sea debido, porque de buen grado,* dice, *se ponen todos, siempre, a las órdenes del amor. Ahora bien, las cosas en las que el buen grado se pone de acuerdo con el buen grado son aquellas que las Leyes, reinas de la ciudad, proclaman justas.* Moraleja — el amor es lo que está en el origen de las leyes de la ciudad, y así sucesivamente. Como el amor es el más fuerte de todos los deseos, la irresistible voluptuosidad se confundirá con la templanza, porque la templanza es lo que ordena los deseos y las voluptuosidades. De derecho, el amor tiene que identificarse con la posición de la templanza.

Queda claro que es una diversión. ¿Quién se divierte? ¿Somos únicamente nosotros, los lectores? Si creyéramos ser los únicos nos equivocaríamos. Ciertamente, Agatón no ocupa aquí una posición secundaria, aunque sólo fuese porque, en el origen de la situación, es el amado de Sócrates. Démosle crédito a Platón, creámonos que él se divierte con lo que de ahora en adelante llamaré — luego lo justificaré — el discurso macarrónico del trágico. Pero estoy seguro, y ustedes lo estarán también en cuanto lo hayan leído, de que sería un error no comprender que no somos solamente nosotros, ni Platón, quienes se divierten. Contrariamente a lo que han dicho los comentaristas, está del todo fuera de toda discusión que el que habla, o sea, Agatón, no sabe, él mismo, muy bien lo que hace.

Las cosas van tan lejos y con tanta intensidad que, en la cumbre de su discurso, Agatón nos dice — Por otra parte, voy a improvisarles ahora mismo dos pequeños versos de mi cosecha.

Se expresa en estos términos — εἰρήνην μὲν ἐν ἀνθρώποις, lo que significa — el amor es cuando se terminan las bofetadas. Singular concepción. Digamos que, hasta leer esta modulación idílica, a nadie se le había ocurrido.

Pero, para poner los puntos sobre las íes, carga las tintas — πελάγει δὲ γαλήνην, que significa que todo queda inmóvil. Calma chicha en el mar. Es preciso recordar lo que quiere decir calma chicha para los Antiguos — quiere decir que ya nada funciona, los barcos permanecen inmovilizados en Aulis, y cuando esto ocurre en alta mar uno se aburre demasiado, tanto como cuando te ocurre en la cama. Queda claro que cuando uno menciona, a propósito del amor, πελάγει δὲ γαλήνην, se está riendo un poco. El amor te deja averiado, te hace tener un fiasco.

Eso no es todo. Después dice — ya no hay más viento en los vientos. Sigue cargando las tintas — amor, ya no hay más amor, νηνεμίαν ἀνέμων. Por otra parte esto suena como los versos siempre cómicos de una determinada tradición, como estos dos versos de Paul-Jean Toulet:

Bajo el doble adorno de un nombre blando o sonoro,
No, sólo están Nanina y Nonoro

Estamos en este registro. Y además, κοίτην, que quiere decir *a la camita, a la cucha*, ya no queda viento en los vientos, todos los vientos se han acostado. Luego ὕπνον τ'ἐνὶ κήδει. Cosa singular, *el amor nos trae el sueño en medio de las preocupaciones*, se podría traducir a primera vista, pero observen bien el sentido de las cadencias de este κῆδος.

El término griego siempre es rico en secretos que nos permitirían revalorizar singularmente lo que un día articuló el Sr. Benveniste — sin duda con mucha benevolencia hacia nosotros, pero quizás careciendo a pesar de todo de algo esencial por no seguir a Freud — sobre las ambivalencias de algunos significantes para nuestro primer número de *La psychanalyse*. El κῆδος no es únicamente la preocupación, es también el parentesco. El *hýpnon t'ení kē̍dei* insinúa el parentesco por alianza con un muslo de elefante, como encontramos en alguna parte en Lévi-Strauss. Este *hýpnos*, sueño tranquilo, *t'ení kē̍dei*, en las relaciones con la familia política, me parece una digna forma de coronar versos hechos indiscutiblemente para hacernos reír a carcajadas si todavía no hemos comprendido que Agatón se está burlando.

Por otra parte, a partir de este momento, da literalmente rienda suelta y nos dice que el amor es lo que nos libera, nos desembaraza de la *creencia de que somos extraños los unos para los otros*. Naturalmente, cuando está uno poseído por el amor, se da cuenta de que todos formamos parte de una gran familia, y en verdad, a partir de ese momento se queda calentito en casa. Y así sucesivamente, la cosa continúa líneas y líneas. Dejo para el placer de sus veladas la tarea de relamerse.

¿Están ustedes de acuerdo en que el amor es *el artesano del humor fácil*, en que *expulsa todo mal humor*, en que *es liberal*, en que *es incapaz de ser malintencionado*? Aquí hay una enumeración que me gustaría comentar extensamente con ustedes. El amor es llamado el padre de Τρυφή, de Ἀβρότης, de Χλιδή, de Χάριτες, de Ἵμερος y de Πόθος. Se puede traducir a primera vista — Bienestar, Delicadeza, Languidez, Agasajos, Ardores, Pasión. Necesitaríamos más tiempo del que aquí tenemos para llevar a cabo el doble trabajo que consistiría en encontrar el equivalente de los términos griegos y confrontarlo con el registro de los favores y de la honestidad en el amor cortés, tal como se lo recordé a ustedes el año pasado. Entonces les resultaría fácil ver que es del todo imposible conformarse con la comparación que hace el Sr. Léon Robin, en una nota, con la *Carte du*

Tendre, como también se podría hacer con las virtudes del Caballero en la *Minne*, que por otra parte él no menciona.

Podría mostrarles, texto en mano, que no hay uno solo de estos términos que se preste a este paralelismo. *Tryphé*, por ejemplo, que se conforman traduciendo por *bienestar*, es empleado por la mayoría de los autores, y no sólo autores cómicos, con las connotaciones más desagradables. En Aristófanes, por ejemplo, la palabra designa en una mujer, una esposa, lo que irrumpe de repente en la paz de un hombre debido a las insoportables pretensiones de aquélla. La mujer llamada τρυφέρα es una esnob inaguantable, que no deja un solo momento de ponderar ante su marido las superioridades de su padre y la calidad de su familia. Y así sucesivamente. No hay uno solo de estos términos que los autores, ya sean trágicos o incluso poetas como Hesíodo, no hayan habitualmente conjugado, yuxtapuesto, con el empleo de αὐθαδία, que significa una de las formas más insoportables de la *hýbris* y de la infatuación.

Sólo quiero indicarles estas cosas de paso. Seguimos. El amor *tiene mil delicadezas con los buenos, por el contrario nunca se ocupa de los ruines, en la lasitud y en la inquietud, en el fuego de la pasión y en el juego de la expresión.* Estas traducciones no significan absolutamente nada, porque en griego tienen ustedes ἐν πόνῳ, ἐν φόβῳ, ἐν λόγῳ, que quiere decir *en apuros, en el temor, en el discurso.* Κυβερνήτης, ἐπιβάτης, es el que lleva el timón, es también el que siempre está preparado para dirigir. Dicho de otra manera, hay mucha diversión. *Pónōi, phóbōi, pōthoi, lógōi*, están en el mayor desorden. Se trata siempre de producir el mismo efecto de ironía, incluso de desorientación que, en un poeta trágico, no tiene más sentido que subrayar que el amor es lo verdaderamente inclasificable, lo que se atraviesa en todas las situaciones significativas, nunca está en su lugar, siempre es inoportuno.

Que esta posición sea o no defendible, no es la cuestión y, ciertamente, con todo rigor, el clímax del discurso sobre el amor en *El Banquete* no se encuentra aquí. Lo importante es que el único discurso abierta y completamente irrisorio que nos plantean sobre el amor sea pronunciado en la perspectiva del poeta trágico. Y, por otra parte, para confirmar lo bien fundado de esta interpretación, no hay más que leer la conclusión de Agatón. *Que este discurso, mi obra, sea, oh Fedro, mi ofrenda al dios, mezcla tan perfectamente mesurada como soy capaz de llevar a cabo*, dicho simplemente, *componiendo cuanto soy capaz el juego con lo serio.*

El propio discurso afecta,[2] por así decir, su connotación, discurso divertido, discurso de bufón, y esto es lo que sin duda tiene derecho a decir sobre el amor el mismo Agatón, o sea, aquel cuyo triunfo en el concurso trágico están festejando — nosotros diríamos el día después de su éxito.

Aquí no hay nada que deba desorientarnos. En toda tragedia situada en pleno contexto, es decir, en el contexto antiguo, el amor aparece siempre como incidente al margen y, por así decir, a remolque. Lejos de ser lo que dirige o va por delante, el amor se limita a ir a rastras. Este mismo término lo encontrarán en el discurso de Agatón — el amor va a remolque de *Áte*, con la que bastante curiosamente lo compara en cierto pasaje.

El año pasado les destaqué su función en la tragedia. *Áte* es la desgracia, una serie de reveses que no tienen fin, la calamidad que está detrás de toda la aventura trágica y que, como nos dice el poeta —pues en esta ocasión se hace referencia a Homero —, *sólo se desplaza corriendo sobre las cabezas de los hombres, con sus pies demasiado tiernos como para descansar en el suelo.* Así pasa *Áte*, rápida, indiferente, siempre golpeando y dominando, doblegando las cabezas y volviendo locos a los hombres. Cosa singular, en este discurso es donde se hace referencia a *Áte* para decirnos que el amor también debe de tener la planta de los pies bien frágil si es que sólo puede desplazarse sobre las cabezas de los hombres. Y entonces, para confirmar una vez más el carácter fantasioso del discurso, se hacen algunas bromas sobre el hecho de que, después de todo, quizás los cráneos no sean tan tiernos.

Toda nuestra experiencia de la tragedia nos confirma el análisis que hacemos del estilo de este discurso. Debido al contexto cristiano, se produce un vacío en la fatalidad profunda, en el carácter cerrado e incomprensible del oráculo fatal, en lo inexpresable del imperativo en el plano de la segunda muerte. A medida que este imperativo no puede ya sostenerse, porque nos encontramos ante un dios que no puede dar órdenes insensatas y que viene para que la muerte ya no siga siendo cruel, surge también el amor. Él ocupa este lugar, llena este vacío.

Ifigenia de Racine es la más bella ilustración de este hecho. Esa mutación está de algún modo encarnada. Era necesario que llegáramos al contexto cristiano para que no hubiera bastante ya con Ifigenia, como personaje trágico, y fuera preciso doblarla con Erifilo. Y con razón, no simplemente para que ella se pueda sacrificar en su lugar, sino porque es la única

2. *S'affecte*. Este verbo remite por una parte a la apariencia y por otra a los afectos. [N. del T.]

verdadera enamorada. Este amor nos lo pintan terrible, horrible, malvado, trágico, para restituirle alguna profundidad al espacio de la tragedia. Y también porque este amor, que llena bastante la obra, principalmente con Aquiles, cada vez que se manifiesta como amor puro y simple — no como amor negro, amor celoso — es irresistiblemente cómico.

En resumen, nos encontramos en la encrucijada en la que, como nos recordarán en las últimas conclusiones de *El Banquete*, para hablar del amor no basta con ser poeta trágico, también hay que ser un poeta cómico.

En este punto es cuando Sócrates recibe el discurso de Agatón. Para apreciar cómo lo acoge era necesario, como ustedes verán a continuación, articularlo con tanto énfasis como hoy he creído que debía hacerlo.

11 DE ENERO DE 1961

VIII

DE *EPISTÉME* A *MÝTHOS*

Del amor al deseo.
Límites del saber socrático.
El diecismo *de Sócrates.*
Masculino deseable, femenino deseante.
Metaxú *del amor.*

Hemos llegado, pues, en *El Banquete*, al momento en que Sócrates se dispone a tomar la palabra en el *epáinos* o *enkómion*. Se lo dije de paso, estos dos términos no son del todo equivalentes, pero no he querido detenerme en su diferencia, que nos hubiera llevado a una discusión algo excéntrica.

En el elogio del amor, el propio Sócrates nos afirma — y en Platón su palabra es indiscutible — que si algo sabe, si hay algo en lo que no es ignorante, es en las cosas del amor. No perdamos este punto de vista a lo largo de todo lo que va a ocurrir.

1

La última vez les destaqué, de forma, creo yo, bastante convincente, el carácter extrañamente irrisorio del discurso de Agatón.

Agatón el trágico habla del amor de tal manera que parece burlarse mediante un discurso macarrónico. En todo momento, la expresión que nos sugiere es que se pasa de la raya un poco. He destacado, incluso en el contenido y en el cuerpo de los argumentos, tanto como en el estilo y el detalle de la elocución misma, el carácter excesivamente provocador de los versículos con los que se expresa en determinado momento, y lo desconcertante que resulta ver cómo el tema de *El Banquete* culmina en un discurso semejante. Esta lectura no es nueva, aunque la función que nosotros

le damos en el desarrollo de *El Banquete* sí pueda serlo. El carácter irrisorio del discurso de Agatón siempre ha llamado la atención a quienes lo han leído y comentado. Hasta tal punto que — por citar a aquel personaje de la ciencia alemana de principios de siglo cuyo nombre, cuando se lo dije, les hizo reír, no sé por qué — Wilamowitz-Moellendorff dice, siguiendo en este punto la tradición de casi todos sus antecesores, que el discurso de Agatón se caracteriza por su *Nichtigkeit*, su nulidad.

Es bien extraño, pues, que Platón haya puesto este discurso en boca de alguien que precede inmediatamente a Sócrates y que es, no lo olvidemos, el amado de Sócrates en el momento del banquete.

Incluso antes de que Agatón tome la palabra se intercala una especie de intermedio. Sócrates dice algo así como — Después de todo lo que acabamos de oír, si el discurso de Agatón se añade a los demás, ¿cómo voy a poder hablar yo? Por su parte, Agatón se disculpa y anuncia, también él, alguna vacilación, temor, intimidación, por tener que hablar ante un público, digamos, tan ilustrado, tan inteligente, ἔμφρονες. Y entonces se inicia un debate con Sócrates, quien empieza a interrogarlo en estos términos — Así pues, ¿sólo en nuestra presencia te sonrojarías ante la posibilidad de mostrarte inferior? Frente a los demás, ante la muchedumbre, ante la chusma, ¿te sentirías sereno planteando temas menos claros? Aquí, por Dios, no tenemos mucha idea de dónde nos estamos metiendo. Podría tratarse de una pendiente escabrosa. ¿Se trata de una especie de aristocratismo del diálogo? ¿O bien, lo cual es más verosímil, porque toda la práctica da fe de ello, se trata de mostrar que hasta un ignorante, hasta un esclavo, es susceptible, convenientemente interrogado, de revelar en sí mismo los gérmenes de un juicio seguro y de la verdad?

En este punto, interviene Fedro — Agatón, no te dejes llevar por Sócrates. Lo único que le procura placer, dice expresamente, es hablar con su amado, y si nos metemos en este diálogo no vamos a terminar nunca. Entonces, Agatón inicia su discurso, tras lo cual Sócrates se encontrará en posición de retomarlo.

Para hacerlo, lo tiene hasta demasiado fácil. Su método resplandece enseguida por su superioridad, y pone de manifiesto con la mayor facilidad aquello que hace brillar dialécticamente en el discurso de Agatón.

Tal es el procedimiento, que sólo puede tratarse de una refutación, una aniquilación del discurso de Agatón, denuncia de su ineptitud y de su nulidad, y los comentaristas, especialmente el que mencionaba hace un momento, creen que Sócrates no se decide a llevar demasiado lejos la humillación de su interlocutor. Aquí habría un resorte que explica por qué Sócrates se detiene y habla a través de quien luego, en la continuación de la historia, no será sino una figura prestigiosa, Diótima, la extranjera de Mantinea. Si hace hablar a Diótima en su lugar, si hace que ella le enseñe, sería para no seguir quedando por más tiempo en una posición de magisterio frente a ese a quien ha asestado el golpe decisivo.

Hace que le releve un personaje imaginario que le enseña a él, con el fin de no abusar del desconcierto que ha provocado en Agatón.

Voy a contradecir esta opinión. Si observamos el texto más detenidamente, no podemos decir que sea éste exactamente su sentido. Precisamente allí donde se nos quiere mostrar, en el discurso de Agatón, la confesión de su extravío — Sócrates, en verdad temo no saber nada en absoluto sobre las cosas que estaba diciendo —, la impresión que nos da al oírlo es más bien la de alguien que responde — No nos situamos en el mismo plano, he hablado de una manera que tenía un sentido, un trasfondo, digamos incluso, llevándolo al extremo, he hablado mediante el enigma — no olvidemos αἶνος, y αἰνίττομαι, que nos conduce directamente a la etimología misma del enigma — lo que he dicho, lo he dicho en un tono determinado.

Y por otra parte, en el discurso-respuesta de Sócrates leemos que hay una forma determinada de concebir el elogio que consiste en rodear al objeto del elogio con las mejores cosas que se pueda decir. Es una forma que, por un momento, Sócrates desvaloriza, pero ¿acaso es esto lo que ha hecho Agatón? Por el contrario, parece que en el mismo exceso de su discurso había algo que sólo requería ser entendido. Por decirlo todo, si entendemos la respuesta de Agatón de una forma que es, creo yo, la buena, podemos tener por un momento la impresión, en última instancia, de que Sócrates, al introducir aquí su crítica, su dialéctica, su modo de interrogación, se encuentra en una posición pedante.

No hay duda — con independencia de lo que haya hecho Agatón, era algo que participaba de una especie de ironía. Es Sócrates, a quien vemos ahí metiendo sus pezuñas, el que cambia las reglas del juego. Y a decir verdad, cuando Agatón prosigue — Ἐγώ φάναι, ὦ Σώκρατες, etc., no voy a ponerme a antilogar, a discutir contigo, pero estoy de acuerdo, sigue a tu manera, me parece bien tu forma de hacer — vemos a alguien que se está retirando, que le dice al otro — Ahora pasemos a un registro distinto, a una forma distinta de actuar con la palabra. Pero no se puede decir, como hacen los comentaristas, incluso Léon Robin, cuyo texto tengo delante, que se trata de un signo de impaciencia por parte de Agatón.

Para apreciar si podemos poner el discurso de Agatón entre las comillas de este juego verdaderamente paradójico, de esta especie de alarde

sofístico, sólo tenemos que tomarnos en serio — en el mejor sentido de la palabra — lo que el propio Sócrates dice al respecto. Recurriendo al término francés que mejor le corresponde, es un discurso que lo deja estupefacto, que lo *medusa,*[1] como se dice aquí expresamente, porque Sócrates hace un juego de palabras sobre el nombre de Gorgias y la figura de la Gorgona. Semejante discurso, que cierra la puerta al juego dialéctico, deja estupefacto a Sócrates, y lo transforma, dice él, en piedra. No es éste un efecto desdeñable.

Ciertamente, Sócrates lleva las cosas al terreno de su método, el mismo que Platón somete a nuestro juicio. Se trata de su método interrogativo, de su forma de preguntar y también de articular, de dividir el objeto, de operar según esa *diáiresis* gracias a la cual el objeto es presentado a examen, es situado de una forma determinada cuyo registro nos es posible descubrir. El método socrático sugiere así en el origen un desarrollo del saber que constituirá un progreso. Pero la importancia del discurso agatoniano no queda por ello neutralizada. Es de otro registro, pero sigue siendo ejemplar y desempeña una función esencial en el progreso de aquello que se nos demuestra por la vía de la sucesión de los elogios del amor.

Sin duda es para nosotros significativo, rico en enseñanzas, en sugerencias, en preguntas, que sea Agatón el trágico quien haya hecho el romancero[2] cómico del amor, y que sea Aristófanes, el cómico, quien haya hablado de él en su sentido de pasión, con un acento casi moderno. La intervención de Sócrates surge a la manera de una ruptura, pero sin desvalorizar ni reducir a nada lo que se acaba de enunciar en el discurso de Agatón. ¿Podemos despreciar, o considerar una simple antífrasis que Sócrates destaque tanto el hecho de que se tratara de καλὸν λόγον, un bello discurso? La evocación del ridículo, de lo que puede provocar la risa, se ha producido a menudo previamente en el texto, pero no parece en absoluto que Sócrates nos esté diciendo que en este momento de cambio de registro se trate de eso. En el momento en que introduce el cuño que su dialéctica clava en el sujeto para aportar lo que se espera de la luz socrática, la sensación que tenemos es de una discordancia, y no la de una valoración enteramente destinada a anular cuanto ha sido formulado en el discurso de Agatón.

Con la interrogación socrática, con eso que se articula como el método propiamente socrático — mediante el cual, si me permiten ustedes este jue-

1. *Méduser:* "dejar pasmado". [N. del T.]
2. En español en el original. [N. del T.]

go de palabras en griego, el *erómenos*, el amado, se convertirá en *erōtōménos*, el interrogado —, surge un tema que desde el inicio de mi comentario he anunciado distintas veces, a saber, la función de la falta.

Todo lo que Agatón dice, por ejemplo, sobre lo bello — que pertenece al amor, que es uno de sus atributos — sucumbe ante la interrogación de Sócrates — Este amor del que hablas, ¿es o no es amor de algo? Amar y desear algo, ¿es tenerlo o no tenerlo? ¿Se puede desear lo que ya se tiene?

Dejo de lado el detalle de la articulación de esta pregunta, Sócrates le da vueltas y más vueltas con una agudeza que, como es habitual, hace de su interlocutor alguien a quien maneja y con el que maniobra. En esto reside ciertamente la ambigüedad de su cuestionario — él es siempre el amo, incluso allí donde, para nosotros que lo leemos, eso podría parecer en muchos casos una escapatoria. Poco importa saber, por otra parte, qué se debe o puede desarrollar en esta ocasión con todo rigor. Lo que aquí nos importa es el testimonio que constituye la esencia de la interrogación socrática, así como lo que Sócrates introduce, lo que quiere producir — de lo cual habla, convencionalmente, para nosotros.

Somos testigos de que el adversario no puede rechazar la conclusión, a saber, *que en este caso, como en cualquier otro donde el objeto del deseo sea para quien experimenta dicho deseo algo que no está en absoluto a su disposición y que no está presente — en suma, algo que él no posee, algo que no es él mismo, algo de lo que está desprovisto —, es por esta clase de objeto por la que siente tanto deseo como amor*. El texto ha sido traducido, seguramente, de un modo carente de fuerza — ἐπιθυμεῖ, él desea, τοῦ μὴ ἑτοίμου, es hablando con propiedad lo que no es *prêt à porter*, τοῦ μὴ παρόντος, *lo que no está ahí,* ὅ μὴ ἔχει, aquello de lo que carece, ὅ μη ἔστιν αὐτὸς *lo que no es él mismo*, οὗ ἐνδεής ἐστι, *aquello de lo que está carente, de lo que carece esencialmente*.

Eso es lo que articula Sócrates cuando introduce este nuevo discurso. Se trata de algo que, como él dice, no se sitúa en el plano del juego verbal, mediante el cual el sujeto es capturado, cautivado, queda paralizado, fascinado — y en esto se distingue su método del método sofístico. Él hace que el progreso de este discurso — que, según dice, desarrolla sin buscar la elegancia, con las palabras de cualquiera — resida en el intercambio, en el diálogo, en el consentimiento obtenido de aquel a quien se dirige. Y este mismo consentimiento es presentado como el surgimiento, como la evocación necesaria, en aquel a quien se dirige, de los conocimientos que ya tiene.

Aquí se encuentra, como ustedes saben, el punto de articulación esencial en el que se basa toda la teoría platónica del alma, su naturaleza, su consistencia y su origen. En el alma están presentes desde siempre todos estos conocimientos que, para evocarlos y para revelarlos, basta con preguntas adecuadas. Esto demuestra la precedencia del conocimiento y, por este hecho, no podemos sino suponer que el alma participa de una anterioridad infinita. No sólo es inmortal, es desde siempre existente. Es lo que se presta a la reencarnación, lo que abre un campo a la metempsicosis. Esto es sin duda, en el plano del mito, distinto del de la dialéctica, lo que acompaña al margen al pensamiento platónico.

Aquí hay algo que tiene que llamarnos la atención. Tras introducir eso que hace un momento he llamado el cuño de la función de la falta como constitutiva de la relación de amor, Sócrates, hablando en su nombre, se detiene en ese punto. Preguntarse por qué sustituye su autoridad por la de Diótima es plantear una cuestión pertinente.

Pero, por otra parte, resolver esta pregunta diciendo que es por consideración hacia el amor propio de Agatón es esforzarse muy poco. Si las cosas son como nos dicen, Platón no tendría más que efectuar una llave muy elemental de yudo o de jiu-jitsu, ya que Agatón dice expresamente — Te lo ruego, ni siquiera sabía lo que decía, mi discurso se sitúa en otro plano. Pero quien está en apuros no es tanto Agatón como el propio Sócrates. Como de ninguna manera podemos suponer que Platón haya querido mostrarnos a Sócrates como un pedante bastante pesado tras el discurso, sin duda liviano, de Agatón, aunque sólo sea por su estilo divertido, debemos pensar ciertamente que si Sócrates cede su lugar en el discurso, lo hace por una razón distinta, no porque no pudiera continuar él mismo sin ofender en exceso a Agatón.

Podemos situar enseguida esa razón — es debido a la naturaleza del asunto, la cosa, *tò prâgma*, que está en juego.

2

Podemos sospechar, y la continuación lo confirma, que si es preciso pasar por esto y si Sócrates se ve llevado a proceder así, es porque de lo que se está hablando es del amor.

Observemos, en efecto, a qué apuntaba su pregunta. Eso que es eficaz y que ha presentado[3] como la función de la falta es, de forma muy patente, el retorno a la función deseante del amor, la sustitución de ἐπιθυμεῖ, él ama, por ἐρᾷ, él desea. Se puede indicar en el texto el momento en que, cuando le pregunta a Agatón si considera que el amor es o no amor de algo, sustituye el término *amor* por el término *deseo*.

La forma en que el amor se articula en el deseo no está propiamente articulada aquí como sustitución, esto se puede objetar legítimamente en nombre del método mismo, que es el del saber socrático. Tenemos derecho a observar que la sustitución es en este caso un poco rápida. Lo cual no quiere decir, sin embargo, que en lo que a esto se refiere esté en falta, porque en torno a la articulación del *eros*-amor y del *eros*-deseo, ciertamente, girará de manera efectiva toda la dialéctica que se desarrolla en el conjunto del diálogo. Aun así es conveniente señalarlo de paso.

Observemos también que no es un hecho gratuito que encontremos aislado de esta forma lo que es, propiamente hablando, la intervención socrática. Sócrates llega hasta el punto en que aquello que la última vez llamé su método — consistente en hacer que el efecto de su cuestionamiento se apoye[4] en lo que llamé la coherencia del significante — se torna manifiesto, visible, en la elocución misma de su discurso. Vean cómo introduce su pregunta a Agatón — Ε̃ιναί τινος ὁ᾽Ἔρως ἔρως, ἤ οὐδενός, *¿el Amor es o no es amor de algo o de nada?* Dado que el genitivo griego, como el genitivo francés, tiene sus ambigüedades, *algo* puede tener dos sentidos, y estos dos sentidos están articulados en bloque, de una forma casi caricaturesca, en la distinción planteada por Sócrates —τινος puede significar ser de alguien, ser el descendiente de alguien. *No me pregunto*, dice, *si es respecto a tal padre o tal madre*. Aquí tenemos toda la teogonía de la que se ha tratado al comienzo del diálogo. No se trata de saber de qué desciende el amor, de quién, de qué dios es — como quien dice mi reino no es de este mundo. No, se trata de saber, en el plano de la interrogación del significante, de qué es correlativo el amor como significante.

A la primera forma de entender la pregunta, Sócrates le opone un ejemplo que no podemos dejar de examinar. Es lo mismo, dice, que preguntar a propósito de *Padre* — Cuando dices *padre*, ¿qué implica? No se trata de un

3. *Produit*. También "producido". [N. del T.]

4. En el texto francés parece haber una ambigüedad, entre los dos sentidos de *porter*: "apoyarse en" y "dirigirse a, apuntar a". [N. del T.]

padre real, a saber, lo que se tiene en tanto que se es hijo, sino de lo siguiente — cuando se habla de un padre, se habla obligatoriamente de un hijo. Por definición, el padre es, en tanto que padre, padre del hijo. *Si desearas dar una buena respuesta, dirías, sin lugar a dudas,* traduce Léon Robin, *que por lo que el Padre es padre es, precisamente, por un hijo o por una hija.* Aquí nos encontramos en el terreno propio de la dialéctica socrática, que consiste en interrogar al significante sobre su coherencia de significante. Éste es el punto fuerte de Sócrates. Aquí se encuentra seguro. Y por eso permite la sustitución un poco rápida de la que he hablado entre el *eros* y el deseo — a su modo de ver es un proceso, un progreso, notable, según él, de su método.

Si pasa la palabra a Diótima, ¿no puede ser porque, tratándose del amor, con el método propiamente socrático las cosas no pueden ir más lejos? Todo indica que así es, y también el propio discurso de Diótima.

¿Por qué íbamos a sorprendernos? Si el *initium* del procedimiento socrático constituye un paso respecto a los sofistas, sus contemporáneos, es porque hay un saber — el único seguro, nos dice Sócrates en el *Fedón* — que se puede afirmar por la sola coherencia de ese discurso que es diálogo, y que se desarrolla en torno a la aprehensión, como necesaria, de la ley del significante. Cuando se habla de lo par y de lo impar, ¿tengo que recordarles que se trata de un dominio enteramente cerrado sobre su propio registro? Creo haberme tomado aquí las suficientes molestias en mi enseñanza, haberles ejercitado bastante tiempo como para mostrarles que lo par y lo impar no le deben nada a ninguna otra experiencia más que a la del juego de los significantes mismos. No hay nada par ni impar, dicho de otra manera, contable, salvo lo que ya está elevado a la función de elemento del significante, de grano de la cadena significante. Se pueden contar las palabras o las sílabas, pero sólo se pueden contar las cosas en base a lo siguiente — las palabras y las sílabas ya están contadas.

Ciertamente, nos encontramos en este plano cuando Sócrates se sitúa fuera del confuso mundo del debate de los físicos que le preceden, así como fuera de la discusión de los sofistas que organizan en diversos niveles lo que podríamos llamar, de forma abreviada — y ustedes saben que sólo me decido a hacerlo con todas las reservas —, el poder mágico de las palabras. Sócrates, por el contrario, afirma el saber interno al juego del significante. Al mismo tiempo plantea que este saber enteramente transparente a sí mismo es lo que constituye su verdad.

Ahora bien, ¿no es en este punto donde nosotros hemos dado un paso por el que estamos en discordancia con Sócrates? El paso, sin duda esencial, de Sócrates asegura la autonomía de la ley del significante y prepara

para nosotros ese campo del verbo que habrá permitido criticar todo el saber humano en cuanto tal. Pero la novedad del análisis — si es que lo que yo les enseño sobre la revolución freudiana es correcto — es precisamente esto, que algo puede apoyarse en la ley del significante, no sólo sin conllevar un saber, sino excluyéndolo expresamente, constituyéndose como inconsciente, es decir, como algo que exige, en su nivel, el eclipse del sujeto para subsistir como cadena inconsciente, como aquello que constituye lo que hay de irreductible, en su fondo, en la relación del sujeto con el significante.

Por esta razón somos los primeros, si no los únicos, que no nos quedamos por fuerza estupefactos porque el discurso propiamente socrático, el de la *epistḗmē*, del saber transparente a sí mismo, no pueda desarrollarse más allá de un determinado límite relacionado con cierto objeto, cuando este objeto — si es que este objeto es el mismo sobre el cual el pensamiento freudiano pudo aportar nuevas luces — cuando este objeto es el amor.

De cualquier forma, me sigan ustedes en este punto o no me sigan, está claro que, en un diálogo como *El Banquete* de Platón, cuyo efecto a través de los tiempos se ha mantenido con la fuerza que ustedes saben, con esa constancia, con esa potencia interrogativa, también con esa perplejidad que se ha desarrollado en torno a él, no podemos conformarnos con una razón tan miserable como ésta — que si Sócrates hace hablar a Diótima es, simplemente, para no picar demasiado el amor propio de Agatón.

Si me permiten ustedes una comparación que conserva todo su valor irónico, supongan que tenga que desarrollarles el conjunto de mi doctrina sobre el análisis, verbalmente o por escrito, da igual. Y que, al hacerlo, en un momento dado, le paso la palabra a Françoise Dolto. Ustedes dirían — Desde luego, algo ocurre, ¿por qué lo hace? Esto, desde luego, suponiendo que si le paso la palabra no es para hacerle decir tonterías. Mi método no sería éste, y por otra parte tendría dificultades para hablar por su boca.

Esto incomoda mucho menos a Sócrates, como van a ver, porque lo característico del discurso de Diótima es que nos enfrenta en todo momento a hiancias que no comprendemos por qué no es Sócrates quien las asume. Más aún, Sócrates las puntúa, dichas hiancias, con toda una serie de réplicas que cada vez son más divertidas — resulta claro, basta con leer el texto. Las réplicas son al principio muy respetuosas, luego son cada vez más del estilo *¿Tú crees?,* luego, *De acuerdo, veamos otra vez adónde me llevas,* y al final, la cosa se convierte claramente en *Disfruta, muchacha, te escucho, sigue hablando.*

En este punto no puedo dejar de hacer una observación que, según creo, no ha llamado la atención de los comentaristas. Aristófanes, a propósito del amor, ha introducido un término que en francés se transcribe simplemente como *diœcisme*, y que califica la *Spaltung*, la división del ser primitivo completamente redondo, la esfera irrisoria de la imagen aristofanesca, cuyo valor les he comentado. Emplea esta palabra por comparación con una práctica que tenía lugar en el contexto de las relaciones comunitarias, relaciones de la ciudad, mecanismo con el que jugaba toda la política en la sociedad griega. El *diecismo* consistía, cuando se quería acabar con una ciudad enemiga — y todavía se hace en nuestros días —, en dispersar a sus habitantes, ponerlos en lo que se llama campos de reagrupamiento. Esto había ocurrido muy poco antes del momento en que apareció *El Banquete*, incluso es uno de los puntos de referencia que permiten fecharlo, porque aquí existe, al parecer, algún anacronismo, pues el acontecimiento al que Platón alude, o sea, una iniciativa de Esparta, ocurrió con posterioridad al encuentro supuesto narrado por *El Banquete*.

Este *diecismo* es para nosotros muy evocador. No en vano he empleado hace un momento el término de *Spaltung*, evocador de la partición subjetiva. ¿Acaso si Sócrates se borra, se *dieciza* y hace hablar por él a una mujer, no es porque cuando se trata del discurso del amor hay algo que al saber de Sócrates se le escapa? — hace hablar, por qué no, a la mujer que hay en él.

De cualquier forma, nadie discute — y algunos, Wilamowitz-Moellendorff en particular, lo han subrayado — que hay una diferencia de registro entre lo que Sócrates desarrolla en el plano del método dialéctico y lo que nos presenta como mito a través de lo que nos restituye el testimonio platónico. Esto no sucede únicamente aquí, en el texto siempre están claramente separados. Cuando llegamos — también en muchos campos distintos del propio del amor — a un cierto término de lo que se puede obtener en el plano de la *epistémē*, del saber, para ir más allá se requiere el mito.

Nos resulta perfectamente concebible que haya un límite en el plano del saber, si es cierto que éste es únicamente lo accesible al hacer intervenir de manera pura y simple la ley del significante. En ausencia de conquistas experimentales avanzadas, está claro que en muchos dominios — y en dominios en los que nosotros, por nuestra parte, no lo necesitamos — será urgente dar la palabra al mito.

Lo notable es, precisamente, el rigor de este engranaje. Se produce un encadenamiento con el plano del mito. Platón siempre sabe perfectamente qué hace, o qué le hace hacer a Sócrates. Se sabe que estamos en el mito, μύθους. No hablo del mito en el uso corriente de la palabra, porque μύθους λέγειν no quiere decir esto, sino *lo que se dice*. Y a través de toda la obra platónica, en *Fedón*, en *Timeo*, en *La República*, vemos surgir mitos cuando se precisa para suplir la hiancia de aquello que se puede asegurar dialécticamente.

En base a esto veremos mejor qué es lo que se puede considerar como el progreso del discurso de Diótima.

Alguien que está presente aquí escribió un día un artículo titulado, si mi recuerdo es exacto, *Un deseo de niño*. Este artículo estaba enteramente construido sobre la ambigüedad de la expresión *deseo de niño* — es el niño quien desea, o se desea tener un niño. Que las cosas sean así no es un simple accidente del significante, como lo demuestra el hecho de que en torno a esta ambigüedad, precisamente, basculará la forma como Sócrates acomete el problema. En efecto, ¿qué nos decía Agatón a fin de cuentas? Que el Eros era el *eros*, el deseo, de lo bello — en el sentido, diría yo, de que quien desea es el dios Bello. ¿Y qué le replica Sócrates? Que un deseo de algo bello implica que eso, lo bello, no se posee.

Podríamos sentir la tentación de dejar de lado estas argucias verbales, pero no tienen un carácter de vanidad, de minucia y de confusión. Nos lo demuestra el hecho de que todo el discurso de Diótima se desarrollará en torno a estos dos términos.

3

Para señalar claramente la continuidad entre Diótima y él mismo, Sócrates nos dice que Diótima introduce su diálogo en el mismo plano y con los mismos argumentos que él había empleado con Agatón.

La extranjera de Mantinea nos es presentada como el personaje de una sacerdotisa, una maga. No olvidemos que en este momento de *El Banquete* nos han hablado mucho de las artes de la adivinación, de cómo se debe obrar para hacerse colmar por los dioses y para desplazar a las fuerzas naturales. Diótima es una sabia en estas materias de brujería, de mántica, como diría el conde de Cabanis, de toda γοητεία. El término es griego y está en el texto. Por otra parte, nos dicen de ella algo a lo que me sorprende que no se le dé más importancia — mediante sus artificios habría conseguido mantener la peste a raya durante diez años, y ello, además, en Atenas. Hay que reconocer que esta familiaridad con los poderes de la peste

es como para hacernos reflexionar y para situar la estatura y el recorrido de alguien que nos va a hablar del amor.

Las cosas se introducen, pues, en este plano, y en él sigue respondiéndole Diótima a Sócrates, quien en ese momento se hace el ingenuo o finge no entender nada. Sócrates le plantea la cuestión — Entonces, si el amor no es bello, ¿es acaso feo? He aquí, en efecto, adónde conduce la prosecución del método llamado del más o el menos, el sí o el no, la presencia o la ausencia. Es lo propio de la ley del significante — lo que no es bello es feo. Esto es, al menos, lo que implica, con todo rigor, seguir el método ordinario de interrogación de Sócrates. A lo que la sacerdotisa está en disposición de responderle — Hijo mío, no blasfemes. ¿Por qué iba a ser feo todo lo que no es bello? Diótima nos introduce entonces el mito del nacimiento del Amor, que vale la pena que examinemos.

Este mito sólo existe en Platón. Entre las innumerables explicaciones míticas del nacimiento del amor con que cuenta la literatura antigua — y me he tomado la molestia de desmenuzar una parte de ella —, no hay indicios de nada que se parezca a lo que nos van a enunciar aquí. Sin embargo, es el mito que ha conservado más popularidad. Parece, pues, que un personaje que no le debe nada a la tradición en esta materia, por decirlo todo, un escritor de la época de la *Aufklärung* como Platón, es del todo capaz de forjar un mito, y un mito que se transmite a través de los siglos de forma viva para funcionar como tal. ¿Quién no sabe, desde que Platón lo dijo, que el Amor es hijo de Πόρος y de Πενία?

Poros, el autor cuya traducción tengo delante — simplemente porque va con el texto — lo traduce no sin pertinencia por *Expediente*. Si esto significa *Recurso*, es seguramente una traducción válida. *Astucia* también, porque Poros es hijo de Μῆτις, que es más la invención que la sabiduría. Frente a él, tenemos al personaje femenino que será la madre de amor, Penía, a saber, *Pobreza*, incluso *Miseria*. Está caracterizada en el texto como ἀπορία, a saber, carente de recursos. Ella misma lo sabe — no tiene recursos. La palabra *aporía*, ustedes la reconocen, es la que nos sirve en lo que se refiere al proceso filosófico. Es un callejón sin salida, ante el cual tiramos la toalla, nos quedamos sin recursos. He aquí, pues, a la Aporía hembra frente a Poros, el Expediente, lo cual parece bastante esclarecedor.

Lo precioso de este mito es la forma como Aporía, con Poros, engendra a Amor. En el momento en que esto ocurrió, era Aporía quien velaba, quien tenía los ojos bien abiertos. Nos dicen que había acudido a las fiestas por el nacimiento de Afrodita, y como una buena Aporía que se precie, en aquella época jerárquica, no se había movido de la escalera, cerca de la puerta. Al ser aporía, o sea, al no tener nada que ofrecer, no había entrado en la sala del festín. Pero lo bueno de las fiestas es precisamente que ocurren cosas que trastocan el orden habitual. Poros se duerme. Se duerme porque está borracho, y esto le permite a Aporía hacerse embarazar por él y tener a ese vástago llamado Amor, cuya fecha de concepción coincidirá, en consecuencia, con la fecha de nacimiento de Afrodita. Por eso precisamente, nos explican, el amor siempre tendrá alguna oscura relación con lo bello, tema que será comentado, en efecto, en el desarrollo de Diótima. Esto es debido a que Afrodita es una diosa bella.

He aquí, pues, las cosas claramente dichas — lo deseable es lo masculino, lo femenino es lo activo. Al menos, así es como ocurren las cosas en el momento del nacimiento de Amor.

Si, a propósito de esto, les planteo la fórmula de que el amor es dar lo que no se tiene, ello no tiene nada de forzado, no es una excusa para traerles uno de mis rollos. Es evidente que se trata de esto, porque la pobre Aporía, por definición y estructura, no tiene nada que dar salvo su falta, *aporía*, constitutiva. La expresión *dar lo que no se tiene* se encuentra escrita con todas las letras en el apartado *202 a* del texto de *El* Banquete, ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι. Es exactamente la misma fórmula, calcada a propósito del discurso. Se trata de dar un discurso, una explicación válida, sin tenerla.

Esto es lo que se dice en el momento en que Diótima se ve llevada a decir a qué pertenece el amor. Pues bien, el amor pertenece a una zona, a una forma de asunto, de cosa, de *pragma*, de praxis, que está al mismo nivel y es de la misma cualidad que la *doxa*, a saber, que hay discursos, comportamientos, opiniones — tal es la traducción que damos del término *doxa* — que son verdaderos sin que el sujeto pueda saberlo. La *doxa* puede ser perfectamente verdadera, pero no es *epistémē*, uno de los temas más trillados del pensamiento platónico consiste en distinguir cuál es su campo. El amor, en cuanto tal, forma parte de este campo. Está entre *epistémē* y *amathía*, al igual que se encuentra entre lo bello y lo feo. No es ni lo uno ni lo otro. Esto viene al pelo para recordar la objeción de Sócrates, objeción fingida, sin duda, e ingenua — si el amor carece de belleza es porque es feo. No es feo. Todo el dominio ejemplificado por la *doxa*, a la que nos remitimos sin cesar en el discurso de Platón, puede mostrar que el amor, según el término platónico, está μεταξύ, entre los dos.

Eso no es todo. No podemos conformarnos con una definición tan abstracta, incluso negativa, de lo intermedio. Aquí es donde nuestra inter-

locutora hace intervenir la noción de lo demónico, como intermediario entre los inmortales y los mortales, entre los dioses y los hombres. Noción que es esencial evocar aquí, porque confirma lo que les dije que debíamos pensar sobre qué son los dioses, a saber, que pertenecen al campo de lo real. Los dioses existen, su existencia no se cuestiona aquí en absoluto. Lo demónico, el demonio, el δαιμόνιον — y los hay muy distintos que el amor — es aquello mediante el cual los dioses hacen oír su mensaje a los mortales, ya sea cuando duermen o cuando están despiertos.

Cosa extraña que tampoco parece haber llamado mucho la atención, este *ya sea cuando duermen o cuando están despiertos*, ¿a qué se refiere? ¿A los dioses o a los hombres? Les aseguro que, en el texto griego, cabe alguna duda. Todo el mundo traduce, de acuerdo con el buen sentido, que eso se refiere a los hombres, pero es un dativo, que es precisamente el mismo caso en que van los *theói* en la frase, de modo que hay otro pequeño enigma en el que no nos detendremos por más tiempo. Digamos, sencillamente, que el mito sitúa el orden de lo demónico allí donde nuestra psicología habla del mundo del animismo.

Esto debería incitarnos a rectificar lo que tiene de sumaria la idea que nos hacemos sobre la noción que tendría el primitivo de un mundo animista. Nos dicen que se trata del mundo de los mensajes que llamaríamos enigmáticos, lo cual significa, pero sólo para nosotros, los mensajes donde el sujeto no reconoce el suyo propio. Si el descubrimiento del inconsciente es esencial, es porque nos ha permitido extender el campo de los mensajes que podemos autentificar en el único sentido propio de este término, en cuanto fundado en el dominio de lo simbólico. O sea que muchos de estos mensajes que considerábamos mensajes opacos de lo real no son sino los nuestros. Eso es lo que hemos conquistado del mundo de los dioses. En el punto en que nos encontramos en *El Banquete*, eso todavía no ha sido conquistado.

La próxima vez seguiremos paso a paso el mito de Diótima, y cuando lo hayamos recorrido todo, veremos por qué está condenado a hacer que siga resultando opaco cuál es el objeto de las alabanzas en las que consiste la continuación de *El Banquete*. El campo donde se puede desarrollar la elucidación de su verdad sólo surgirá a partir de la entrada de Alcibíades.

Lejos de ser un añadido, una parte caduca, a descartar incluso, la entrada de Alcibíades es esencial. Sólo en la acción que se desarrolla después, entre Alcibíades, Agatón y Sócrates, puede darse de una forma eficaz la relación estructural donde podemos reconocer aquello que el descubrimiento del inconsciente y la experiencia del psicoanálisis, principalmente la experiencia transferencial, nos permiten a nosotros, al fin, poder expresar de un modo dialéctico.

18 DE ENERO DE 1961

IX

SALIDA DEL ULTRAMUNDO

La fascinación por la belleza.
La identificación con lo amable supremo.
El "él no sabía" de Sócrates.
Hay que ser tres para amar.
El objeto único codiciado.

La última vez llegamos al punto donde Sócrates, hablando del amor, hace que hable por él Diótima.

Marqué con el acento del signo de interrogación esta asombrosa sustitución en el clímax, en el punto de interés máximo del diálogo. Sócrates ha introducido allí el giro decisivo al presentar la falta en el corazón de la cuestión sobre el amor. El amor, en efecto, sólo se puede articular en torno a esta falta, por el hecho de que, de aquello que desea, sólo puede tener su falta. Les mostré que esta interrogación, de estilo siempre triunfante y magistral en tanto que con ella Sócrates apunta a[1] la coherencia del significante, era lo esencial de su dialéctica. Cuando distingue de cualquier otra clase de conocimiento a la *epistḗmē*, la ciencia, entonces, singularmente, da la palabra de manera ambigua a aquella que se expresará por él a través del mito. En este caso les indiqué que el término no es tan específico como puede serlo en nuestra lengua, con la distancia que hemos tomado respecto de lo que distingue al mito de la ciencia. Μύθους λέγειν es a la vez una historia concreta y el discurso, lo que se dice. He aquí a qué se remite Sócrates cuando deja hablar a Diótima.

He destacado un rasgo de parentesco entre esta sustitución y el *diecismo* que, como ya había indicado Aristófanes, está, en su forma y en su esencia, en el corazón del problema del amor. Por una singular división, es a la

1. *La porte sur la cohérence du signifiante.* Es interesante recordar que más arriba Lacan usaba otra forma, *la fait porter*, que permitía una ambigüedad entre la forma transitiva y la intransitiva del verbo *porter*, con el consiguiente equívoco entre "apuntar a" y "apoyarse en". Aquí el equívoco parece deshacerse. [N. del T.]

mujer a quien a partir de un determinado momento deja hablar Sócrates, quizás a la mujer que hay en él, les dije.

Este conjunto o esta sucesión de formas, esta serie de transformaciones — en el sentido que adquiere este término en la combinatoria — se expresa en una demostración geométrica. Y en esta transformación de las figuras, a medida que el discurso avanza, tratamos de encontrar los puntos de referencia de estructura que, para nosotros y para Platón, que nos guía, darán las coordenadas del objeto del diálogo, o sea, el amor.

1

Volviendo al discurso de Diótima, en él vemos cómo se desarrolla algo que hace que nos deslicemos cada vez más lejos de ese rasgo original que Sócrates ha introducido en su dialéctica al plantear el término de la falta.

Diótima nos interrogará y nos conduce hacia algo que se esboza ya a partir de la pregunta que plantea en el punto donde reanuda el discurso de Sócrates — ¿qué le falta al que ama? Enseguida nos vemos arrastrados a la dialéctica de los bienes, respecto a la cual les ruego que se remitan a nuestro discurso del año pasado sobre la ética. Esos bienes, ¿por qué los ama el que ama? Es, prosigue Diótima, para gozar de ellos. Aquí es donde se produce la detención y la vuelta atrás.

La dimensión del amor, ¿surgirá pues de todos los bienes? Diótima hace aquí una referencia digna de ser destacada a lo que hemos enfatizado como función original de la creación como tal, la ποίησις. Cuando hablamos de *póiēsis*, dice, hablamos de creación, ¿pero no ves que el uso que hacemos de ella es más limitado cuando nos referimos a la poesía y a la música? La denominación del todo sirve para designar la parte. De la misma manera, todo aspirar a los bienes es amor, pero, para que hablemos de amor propiamente dicho, hay algo que se especifica. Así es como ella introduce la temática del amor de lo bello. Lo bello especifica la dirección en la que se ejerce la llamada, la atracción hacia la posesión, hacia el goce de poseer, la constitución de un *ktéma*. He aquí el punto adonde nos lleva Diótima para definir el amor.

En este punto del discurso se nos indica suficientemente un rasgo de sorpresa, un salto. Este bien, ¿en qué se relaciona con lo bello, en qué se especifica especialmente como lo bello? Es entonces cuando Sócrates, en una

de sus réplicas, da muestras de su admiración, de esa misma estupefacción que ya había mencionado a propósito del discurso sofístico. Diótima da pruebas de la misma impagable autoridad con la que los sofistas ejercen su fascinación, y Platón nos advierte — en lo que a esto se refiere, ella se expresa exactamente igual.

Lo que Diótima introduce es lo siguiente, que lo bello no tiene relación con el tener, con cualquier cosa que pueda ser poseída, sino con el ser y, propiamente, con el ser mortal.

Lo propio del ser mortal es que se perpetúa mediante la generación. Generación y destrucción, tal es la alternancia que rige el dominio de lo perecedero, tal es también la marca que hace de éste un dominio de realidad inferior — al menos así es como esto se ordena de acuerdo con la perspectiva del linaje socrático, tanto en Sócrates como en Platón. Y precisamente porque está afectado por esa alternancia de la generación y de la corrupción, el dominio de lo humano encuentra su regla eminente en otra parte, más arriba, en el domino de las esencias, no afectadas éstas ni por la generación ni por la corrupción, el dominio de las formas eternas — la participación en ellas es lo único que refuerza a aquello que existe en su fundamento de ser.

¿Y lo bello? Precisamente, en este movimiento de la generación que es el modo en que lo mortal se reproduce, el modo en que se acerca a lo permanente y a lo eterno, su forma de participación, frágil, en lo eterno, en este pasaje, en esta participación lejana — pues bien, lo bello es lo que le ayuda, por decir así, a franquear los pasos difíciles. Lo bello es la forma de una especie de parto, no indoloro, pero con el menor dolor posible, del penoso camino de todo lo que es mortal hacia aquello a lo que aspira, es decir, la inmortalidad. Todo el discurso de Diótima articula la función de la belleza como, en primer lugar, una ilusión, un espejismo fundamental, mediante el cual el ser perecedero y frágil se sostiene en su búsqueda de la perennidad, que es su aspiración esencial.

Hay aquí, casi sin ningún pudor, la oportunidad para toda una serie de deslizamientos que son otros tantos escamoteos. Diótima introduce de entrada, como algo del mismo orden, la constancia con la que en su vida, en su corta vida de individuo, el sujeto se reconoce siempre el mismo, a pesar de que no haya un solo detalle de su realidad carnal, desde sus cabellos hasta sus huesos, donde no tenga lugar una perpetua renovación. El tema subyacente es que nada es nunca lo mismo, todo fluye, todo cambia y, sin embargo, algo se reconoce, se afirma, se dice que siempre es lo mismo. He aquí a qué se refiere Diótima, significativamente, para decirnos que la re-

novación de los seres por la vía de la generación es similar, que a fin de cuentas es de la misma naturaleza. Que los seres se sucedan unos a otros reproduciendo el mismo tipo — el misterio de la morfogénesis — es lo mismo que sostiene la forma en su constancia.

Aquí hay una referencia primordial a la muerte, además de una acusada función del espejismo de lo bello como aquello que guía al sujeto en su relación con la muerte, en la medida en que, al mismo tiempo, está distanciado de lo inmortal y es dirigido por ello. A este respecto, es imposible que no establezcan ustedes la comparación con lo que traté de abordar el año pasado respecto a la función de lo bello en el efecto de defensa, donde interviene como barrera en el extremo de aquella zona que definí como el entre-dos-muertes. Si bien en el hombre hay dos deseos que lo capturan — por una parte en la relación con la eternidad y por otra parte en la relación de generación, con la corrupción y la destrucción que ésta comporta — lo que lo bello está destinado a velar es el deseo de muerte en tanto que es imposible aproximarse a él. La cosa está clara desde el inicio mismo del discurso de Diótima.

Encontramos aquí de nuevo el fenómeno ambiguo que hemos puesto de manifiesto a propósito de la tragedia. La tragedia es a la vez evocación, acercarse al deseo de muerte que, en cuanto tal, se oculta tras la evocación de *Áte*, de la calamidad fundamental en torno a la cual gira el destino del héroe trágico, y es también, para nosotros, en la medida en que estamos llamados a participar de él, aquel momento culminante en que aparece el espejismo de la belleza trágica.

He aquí la ambigüedad en torno a la cual, como les dije, se producía el deslizamiento de todo el discurso de Diótima. Les dejo que lo sigan ustedes mismos en su desarrollo. El deseo *de* bello,[2] deseo en tanto que se aferra a ese espejismo, está prendido de él, es lo que responde a la presencia oculta del deseo de muerte. El deseo *de lo* bello, invirtiendo esta función, es lo que hace que el sujeto opte por la huella, por las llamadas de lo que le ofrece el objeto, o algunos de entre los objetos. Aquí es donde vemos operarse en el discurso de Diótima el deslizamiento que, a este *bello* que era ahí, propiamente hablando, no médium sino transición, forma de pasaje, lo hace convertirse en el fin mismo que se perseguirá. A fuerza, por así decir, de perdurar como guía, es el guía quien se convierte en el objeto, o mejor dicho, sustituye a los objetos que pueden ser su soporte, y ello no sin que tal transición quede expresamente indicada en el discurso.

2. *De beau*. Optamos por la literalidad ante la dificultad que supone el partitivo. [N. del T.]

Pero la transición está falseada. Diótima ha llegado lo más lejos posible en el desarrollo de lo bello funcional, de lo bello en su relación con el fin de la inmortalidad, lo ha llevado hasta la paradoja, porque se refiere precisamente a la realidad trágica a la que nosotros nos referíamos el año pasado, hasta pronunciar el siguiente enunciado que no deja de provocar alguna sonrisa burlona — ¿No te parece, incluso, que quienes se han mostrado capaces de las más bellas acciones, como Alcestes — de quien hablé el año pasado a propósito del entre-dos-muertes de la tragedia — al aceptar morir en lugar de Admeto, lo ha hecho para que se hable de ello, para que el discurso la haga para siempre inmortal? Y aquí es donde Diótima se detiene, diciendo — Aunque has podido llegar hasta aquí, no sé si podrás alcanzar la *epoptie* —, y así evoca la dimensión de los misterios.

Entonces reanuda su discurso en este otro registro, donde lo que sólo era transición se convierte en finalidad. Desarrollando la temática de lo que podríamos llamar un donjuanismo platónico, nos muestra la escala que se propone en esta nueva fase que se desarrolla bajo la modalidad de la iniciación — vemos cómo se van resolviendo los objetos, en un progresivo ascenso hacia aquello que es lo bello puro, lo bello en sí, lo bello sin mezcla. Diótima pasa bruscamente a una temática que parece no tener nada que ver con la generación, y que va desde el amor, no sólo por un hombre joven y bello, sino por esa belleza que hay en todos los jóvenes bellos, la esencia de la belleza eterna. Así, plantea las cosas desde muy arriba, hasta captar cómo interviene, en el orden del mundo, aquella realidad que gira en el plano fijo de los astros — o sea, tal como lo indicamos, aquello con lo que, en la perspectiva platónica, el conocimiento se iguala al de los Inmortales.

Creo que les he hecho advertir suficientemente el escamoteo mediante el cual, por una parte, lo bello, primero definido, encontrado, como un premio en el camino del ser, se convierte en el objetivo de la peregrinación. Mientras que, por otra parte, el objeto, presentado al principio como el soporte de lo bello, se convierte en la transición hacia lo bello.

Para usar de nuevo nuestros propios términos, podemos decir que la definición dialéctica del amor, tal como la desarrolla Diótima, coincide con lo que hemos tratado de definir como función metonímica en el deseo. De esto se trata en su discurso — de algo que está más allá de todos los objetos, que está en el pasaje de una determinada aspiración y una determinada relación, a saber, la del deseo, a través de todos los objetos y hacia una perspectiva sin límite.

Ante índices tan numerosos, se podría creer que ésta es la realidad última del discurso de *El Banquete*. Es, con poca diferencia, lo que estamos

acostumbrados a considerar desde siempre como la perspectiva del Eros en la doctrina platónica.

El *erastḗs,* el *erṓn,* el amante, es conducido hacia un lejano *erṓmenos* a través de todos los *erṓmenoi*, todo lo que es amable, digno de ser amado, lejano, *erṓmenos* — o *erṓmenon*, porque también es una finalidad neutra. El problema es, entonces, qué significa, qué puede seguir significando, más allá de este franqueamiento, de este salto tan acentuado, lo que se presentaba al principio de la dialéctica como *ktêma*, como finalidad de posesión.

Sin duda, el paso que hemos dado indica suficientemente que el término de la finalidad no está ya en el plano del tener, sino en el plano del ser, y también que, en este progreso, en esta ascesis, se trata de una transformación, de un devenir del sujeto, de una identificación última con aquello supremamente amable. Por decirlo de una vez, cuanto más lejos lleva el sujeto su finalidad más derecho tiene a amarse, por así decir, en su yo ideal. Cuando más desea, más se convierte él mismo en deseable.

En esta dirección, señala la articulación teológica para decirnos que el Eros platónico no puede reducirse a lo que nos reveló el Ágape cristiano, porque en el Eros platónico el amante, el amor, sólo apunta a su propia perfección.

Ahora bien, el comentario que estamos haciendo de *El Banquete* me parece adecuado para mostrar que esto no es así en absoluto.

Platón no se detiene en este punto, a condición de que tengamos la bondad de ver más allá de esta elevación y de preguntarnos qué significa, de entrada, que Sócrates haga hablar a Diótima en su lugar, y luego qué ocurre a partir de la entrada de Alcibíades en el asunto.

2

No olvidemos que Diótima ha introducido en primer lugar el amor como no perteneciente en absoluto a la naturaleza de los dioses, sino a la de los demonios, intermediaria esta última entre los Inmortales y los mortales.

No olvidemos que, para ilustrarlo y para que resulte sensible, se ha servido nada menos que de una comparación con lo que, en el discurso platónico, ocupa un lugar intermedio entre la *epistḗmē*, la ciencia en el sentido socrático, y la *amathía*, la ignorancia, a saber, la *dóxa*, la opinión verdade-

ra, considerada como aquella opinión de la cual, siendo indudablemente verdadera, el sujeto es incapaz de dar cuenta, no sabe por qué es verdad.

A este respecto he destacado esas dos fórmulas tan chocantes. La primera, ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι, caracteriza a la *dóxa* — dar la fórmula sin tenerla —, y responde como un eco a la fórmula que aquí mismo damos como la fórmula del amor, que es precisamente dar lo que no se tiene. La otra fórmula, enfrentada a la primera y no menos digna de ser subrayada, da, por así decir, al patio, hacia la *amathía*. La *dóxa*, en efecto, tampoco es ignorancia, pues aquello que, con suerte, alcanza lo real y encuentra lo que es, τὸ γάρ τοῦ ὄντος τυγχάνον, ¿cómo iba a ser, en absoluto, una ignorancia?

Ésta es ciertamente la impresión que debe producirnos lo que podría llamar la escenificación platónica del diálogo. Aunque al principio se ha planteado que las cosas del amor son las únicas respecto a las cuales Sócrates algo conoce, sólo puede hablar de ellas, precisamente, permaneciendo en la zona del *él no sabía*. Aun sabiendo, él mismo no puede hablar de lo que sabe y tiene que hacer hablar a alguien que habla sin saber.

Esto es sin duda lo que nos permite, por ejemplo, volver a poner en su lugar la intangibilidad de la respuesta de Agatón, cuando éste elude la dialéctica de Sócrates diciéndole simplemente — Digamos que yo no sabía qué quería decir. Precisamente por eso. Ahí está, justamente, bajo esa forma tan extraordinariamente irrisoria cuyo tono hemos destacado y que constituye el alcance del discurso de Agatón, el alcance especial que le da el haber sido puesto en boca del poeta trágico. El poeta trágico, como les he mostrado, sólo puede hablar del amor en estilo bufo, de la misma forma que a Aristófanes, el poeta cómico, se le ha permitido destacar los rasgos pasionales que nosotros confundimos con el relieve trágico.

Él no sabía. Aquí adquiere sentido el mito del nacimiento del Amor que ha introducido Diótima. El Amor es concebido durante el sueño de Poros, el hijo de Metis, la Invención, el que todo lo sabe y todo lo puede, el recurso por excelencia. Es mientras duerme — en el momento en que ya no sabe nada — cuando se produce el encuentro en el que el Amor es engendrado. La Aporía, la femenina Aporía, que se insinúa con su deseo para producir este nacimiento, es la *erastḗs*, la deseante original en su posición verdaderamente femenina, que he destacado varias veces. Está definida muy precisamente en su esencia, en su naturaleza, subrayémoslo, previa al nacimiento del Amor, por esto, porque le falta — no tiene nada de *erṓmenon*. En el mito, la Aporía, la pobreza absoluta, permanece a las puertas del banquete de los dioses celebrado el día del nacimiento de Afrodita, no es reconocida

en absoluto, no tiene en sí misma ninguno de los bienes que le darían derecho a la mesa de los que están.[3] Por eso, ciertamente, ella está *antes* que el Amor. La metáfora en la que, como les he dicho, siempre reconocemos que se trata de amor, aunque sea una sombra de él, la metáfora que restituye el *erôn*, el *erastḗs* al *erṓmenon*, en este caso falta, al faltar al principio el *erṓmenon*. Lo que se describe de esta forma es, por lo tanto, el tiempo lógico anterior al nacimiento del Amor.

Por otra parte, el *él no sabía* es absolutamente esencial. Y déjenme hacer uso de algo que se me ocurrió ayer noche, mientras trataba de escandir para ustedes este tiempo articular de la estructura.

Se trata del eco de aquel poema admirable de donde elegí con intención el ejemplo en el que traté de demostrar la naturaleza fundamental de la metáfora. El poema, *Booz dormido*, bastaría por sí solo, a pesar de todas las objeciones que nuestro esnobismo pueda tener contra él, para hacer de Víctor Hugo un poeta digno de Homero. No les asombrará a ustedes que en él encontrara, de pronto, un eco, porque siempre había estado allí, el de estos dos versos:

Booz no sabía que ahí había una mujer,
Y Ruth no sabía qué quería Dios de ella.

Relean el poema para darse cuenta de que no falta ninguno de los datos que confieren al drama fundamental del Edipo su sentido y su peso, ni siquiera el entre-dos-muertes evocado algunas estrofas más arriba a propósito de la edad y de la viudez de Booz.

Hace mucho que aquella con la que dormí
¡Oh, Señor!, dejó mi lecho por el vuestro;
Y todavía estamos mezclados el uno con el otro,
Ella medio viva y yo a medias muerto.

El entre-dos-muertes, su relación con la dimensión trágica — aquí evocada como constitutiva — de la transmisión paterna, nada de ello falta, y por eso este poema es el lugar donde encontrarán ustedes constantemente la presencia de la función metafórica. Todo está llevado al extremo, hasta las aberraciones, por así decir, del poeta, porque consigue decir lo que tiene que decir forzando los temas de los que se sirve — *Como dormía Jacob, dormía Judith*. Pero la que duerme nunca es Judith, sino Holofernes. No importa, de todas formas es él quien tiene razón. En efecto, lo que se perfila al finalizar el poema es lo que expresa la formidable imagen final —

Y Ruth se preguntaba,
Inmóvil, abriendo a medias el ojo bajo el velo,
Qué Dios, qué cosechador del verano eterno
Había, al irse, arrojado con descuido
Esa hoz de oro en el campo estrellado.

La hoz con la que fue castrado Cronos no podía faltar al término de esta constelación completa que compone el complejo de la paternidad.

Esta digresión, por la que les pido disculpas, acerca del *él no lo sabía*, me parece esencial para hacerles comprender qué está en juego en el discurso de Diótima. Aquí, Sócrates sólo puede aterrizar en su saber mostrando que, en lo referente al amor, sólo hay discurso partiendo del punto donde él no sabía. Aquí está el resorte de lo que significa la elección, por parte de Sócrates, en este momento preciso, de esta forma de enseñar.

Pero se demuestra, al mismo tiempo, que esto tampoco permite captar qué ocurre en lo referente a la relación del amor.

Lo que lo permite es, precisamente, lo que vendrá a continuación, a saber, la entrada de Alcibíades.

3

El maravilloso, el espléndido desarrollo oceánico del discurso de Diótima termina sin que, en suma, Sócrates haya hecho ademán de resistírsele.

A continuación, de manera significativa, Aristófanes levanta el índice para decir — De todas formas, déjenme decir una palabra. Se acaba de hacer alusión a cierta teoría y, en efecto, es la suya, que la buena Diótima ha apartado negligentemente con el pie. Un anacronismo muy singular, porque si bien Sócrates dice que Diótima le había contado todo aquello en otra época, este hecho no le impide hacerla hablar sobre el discurso que acaba de pronunciar Aristófanes. Éste, y con razón, tiene algo que decir. Platón

3. *Étants*. [N. del T.]

introduce en este punto un índice, muestra que hay alguien que no está satisfecho. Veamos, con nuestro método, que es atenernos al texto, si lo que se desarrolla a continuación tiene alguna relación con ese índice, aunque a ese índice alzado le cortan la palabra — con esto está todo dicho. ¿Y por qué? Por la entrada de Alcibíades.

Ahora, cambio a la vista.

De entrada hay que señalar en qué mundo nos vuelve a sumergir de repente, tras el gran espejismo fascinador. Digo nos *vuelve a sumergir*, porque este mundo no es el ultramundo, es el mundo a secas, donde después de todo ya sabemos cómo se vive el amor. Todas esas bellas historias, por fascinantes que parezcan, basta con un tumulto, con la entrada de unos hombres ebrios, para devolvernos allí como a lo real.

Aquella trascendencia en la que vimos, como en un fantasma, el juego de la sustitución de uno por otro, ahora la veremos encarnada. Y si tal como se lo enseño a ustedes es preciso ser tres para amar, no sólo dos, pues bien, aquí lo constataremos.

Entra Alcibíades, y no está mal que le vean surgir ustedes tal como aparece, con esa figura, a saber, con la formidable cara coloradota que no sólo le viene de su estado oficialmente avinado, sino que el montón de guirnaldas que lleva tiene manifiestamente la significación de una exhibición eminente en el estado divino en el que permanece, el de jefe humano.

No olviden todo lo que nos perdemos al no usar ya peluca. Imagínense lo que podrían ser las doctas, o bien las frívolas agitaciones de la conversación en el siglo XVII, cuando cada uno de aquellos personajes sacudía a cada palabra su tocado leonino, que además era un receptáculo para la mugre y los parásitos. Imagínense — la peluca del Gran Siglo. Desde el punto de vista de su efecto mántico, nos falta.

No le hace falta a Alcibíades, quien se dirige directamente al único personaje cuya identidad es capaz, en su estado, de discernir. Gracias a Dios, es el amo de la casa, Agatón. Se tumba a su lado, sin saber dónde se mete, o sea, en la posición μεταξύ, entre los dos, entre Sócrates y Agatón, es decir, precisamente donde nos encontramos nosotros, el punto donde el debate oscila entre el juego de aquel que sabe y, sabiendo, muestra que debe hablar sin saber, y aquel que, no sabiendo, ha hablado sin lugar a dudas como un pavo, pero aun así ha hablado bien, como Sócrates ha destacado — Has dicho cosas muy bellas. Es entonces cuando Alcibíades busca acomodo, no sin retroceder de un salto al percatarse de que ese maldito Sócrates también está ahí.

Si hoy no voy a llevar hasta el final el análisis de lo que aporta toda la escena que empieza a desarrollarse a partir de la entrada de Alcibíades, no es por razones personales. Les esbozaré, sin embargo, las primeras cosas de relieve planteadas por esta entrada.

Pues bien, digamos que hay una atmósfera de escena. No destacaré el aspecto caricaturesco de las cosas. He hablado incidentalmente, a propósito de este banquete, de asamblea de maricas viejas — porque no todos son unos pimpollos —, pero aun así son de cierta talla. Alcibíades es alguien fuera de lo común. Y cuando Sócrates pide que lo protejan de ese personaje que no le permite verse con ningún otro, el hecho de que el comentario de este *Banquete* se haya llevado a cabo a lo largo de los siglos en cátedras respetables, en las universidades — con todo lo que esto comporta de noble y al mismo tiempo de mareo de la perdiz a escala universal — no debe impedirnos percibir que lo que allí ocurre tiene el estilo del escándalo — ya lo he destacado antes.

En este momento, la dimensión del amor se nos muestra de una forma en la que, preciso es reconocerlo, debe de ponerse de manifiesto una de sus características. En primer lugar, está claro que cuando el amor se manifiesta en lo real no tiende a la armonía. Lo bello, hacia lo cual parecería elevarse el cortejo de las almas deseantes, no parece, ciertamente, estructurarlo todo en una forma de convergencia.

Cosa singular, entre las manifestaciones del amor no se da que uno llame a todos los demás a amar lo que uno ama, a fundirse con uno en la ascensión hacia el *erómenon*. Sócrates, ese hombre eminentemente amable — pues nos lo presentan desde las primeras palabras como un personaje divino —, lo primero que quiere Alcibíades es quedárselo para él.

Dirán ustedes que no lo creen, apoyándose en toda clase de cosas que lo demuestran. La cuestión no es ésta. Nosotros seguiremos el texto, y no se trata más que de esto. Y no sólo se trata de esto, sino que, propiamente hablando, ésta es la dimensión que aquí se introduce.

¿Es cuestión de competencia? Si la palabra hay que tomarla en el sentido y con la función que le he dado en la articulación de aquellos transitivismos en los que se constituye el objeto en tanto que instaura la comunicación entre los sujetos, no. Aquí se introduce algo de otro orden. En el corazón de la acción de amor se introduce el objeto de codicia único, por así decir, que se constituye en cuanto tal. Se trata de un objeto del que, precisamente, se quiere apartar la competencia, un objeto que hasta repugna ser mostrado.

Recuerden que es así como lo introduje en mi discurso hace ahora tres años. Recuerden que, para definirles el objeto *a* del fantasma, tomé el ejem-

plo — en *La regla del juego*, de Renoir — de Dalio cuando muestra su pequeño autómata, y de aquel rubor de mujer con el que se eclipsa después de dirigir a su fenómeno. En la misma dimensión se desarrolla esta confesión pública, connotada por no sé qué incomodidad que el propio Alcibíades tiene tanta conciencia de estar provocando cuando habla.

Sin duda estamos en la verdad del vino — así está articulado — in *vino veritas*. Kierkegaard lo retoma asimismo cuando se refiere, también él, a su *Banquete* — pero es preciso haber franqueado verdaderamente todos los límites del pudor para hablar del amor como lo hace Alcibíades cuando exhibe lo que le ocurrió con Sócrates.

¿Qué objeto hay ahí detrás, capaz de introducir en el propio sujeto semejante vacilación?

Aquí, en la función del objeto, tal como está propiamente indicada en todo este texto, es donde les dejo hoy para volver a introducirles en ella la próxima vez.

Haré girar todo lo que les diré en torno a una palabra que se encuentra en el texto, y cuyo uso en griego nos deja entrever la historia y la función, que creo haber recobrado, del objeto que está en juego. Esta palabra es la palabra αγαλμα, que, según nos dicen, es lo que esconde ese sileno hirsuto de Sócrates.

Hoy les dejo, en el discurso mismo, el enigma cerrado de esta palabra.

25 DE ENERO DE 1961

X

ÁGALMA

El ágalma *y el amo.*
La función fetiche.
La trampa para dioses.
Del objeto parcial al otro.
Un sujeto es otro sujeto.

Les dejé la última vez, a modo de una parada en nuestro discurso, con una palabra, y al mismo tiempo les dije que mantendría hasta la próxima vez todo su valor de enigma — la palabra ἄγαλμα.

No creía estar tan acertado. Para muchos, el enigma era tan completo que se preguntaban — *¿Qué? ¿Qué ha dicho? ¿Lo sabe usted?* En fin, a quienes manifestaron esta inquietud, alguien de mi familia les dio esta respuesta — demostración de que, al menos en mi casa, la educación secundaria sirve para algo — quiere decir *ornamento, adorno*.

De cualquier forma, esta respuesta sólo abarcaba una primera acepción, lo que todo el mundo debe saber. 'Αγάλλω es *adornar, engalanar,* y ἄγαλμα significa, en efecto, en una primera acepción, *ornamento, adorno*. Pero la noción de adorno no es tan simple, y enseguida se ve que la cosa puede llegar muy lejos. ¿Con qué se engalana[1] uno? ¿Por qué engalanarse? ¿Y con qué?

Si nos encontramos en un punto central, debe de haber muchas avenidas que nos lleven hasta aquí. Pero en fin, he tomado, para convertirla en eje de mi explicación, esta palabra, *ágalma*. No vean en ello ningún interés rebuscado, sólo que, en un texto al que le suponemos el más extremo rigor, el de *El Banquete*, hay algo que nos conduce a este punto crucial.

1. *Se parer*. En francés, la expresión tiene alguna ambigüedad, porque *se parer de* puede significar tanto "adornarse con" como "protegerse de". [N. del T.]

1

Esta palabra es formalmente indicada en el momento en que, como les dije, la escena da un giro completo. Tras los juegos del elogio, ordenados como hasta ahora lo han sido por el tema del amor, entra ese actor, Alcibíades, que hará que todo cambie.

Como prueba de ello, sólo se requiere la siguiente — él mismo cambia las reglas del juego atribuyéndose autoritariamente la presidencia. En adelante, nos dice, de lo que se hará el elogio ya no será del amor, sino del otro y, más en particular, cada uno de su vecino de la derecha. Esto es mucho decir. Si se va a tratar de amor, ello será en acto, y lo que tendrá que manifestarse es la relación de uno con otro.

Ya les hice observar un hecho notable, que se manifiesta en cuanto las cosas se adentran en este terreno, conducidas por el experto director de escena que suponemos en el origen de este diálogo. Debo decir que encontramos la confirmación de esta suposición en la increíble genealogía mental que resulta de este *Banquete*, cuyo antepenúltimo eco ya indiqué la última vez, el *Banquete* de Kierkegaard, y el último, ya se lo nombré, es *Eros y Ágape* de Anders Nygren, que también descansa en el armazón, la estructura, de *El Banquete.* Pues bien, en cuanto se trata de hacer intervenir al otro, este experto director de escena ya no puede hacer que haya sólo uno — hay dos otros. Dicho de otra manera, como mínimo son tres. A Sócrates no se le escapa este hecho notable en su respuesta a Alcibíades, cuando, tras esa extraordinaria confesión, esa confesión pública, esa salida a medio camino entre la declaración de amor y casi, uno diría, la difamación de Sócrates, éste responde — No es para mí para quien has hablado, sino para Agatón.

De esta forma percibimos que hemos pasado a un registro distinto del que indicábamos en el discurso de Diótima. Allí se trataba de una relación dual. Quien emprende el ascenso hacia el amor procede por una vía de identificación y, también, si ustedes quieren, de producción, con la ayuda del prodigio de lo bello. Acaba viendo en ese *bello* su finalidad última, y lo identifica con la perfección de la obra de amor. Hay aquí una relación biunívoca, cuyo fin es la identificación con aquel soberano bien que puse en tela de juicio el año pasado. Aquí, de pronto, la temática del Bien Supremo queda sustituida por otra cosa — la complejidad y, más precisamente, la triplicidad que se ofrece a entregarnos aquello en lo que hago residir lo esencial del descubrimiento analítico, a saber, la topología de la que resulta, en su fundamento, la relación del sujeto con lo simbólico como esencialmente distinto de lo imaginario y su captura.

Ésta es nuestra meta, y la articularemos la próxima vez para concluir lo que tenemos que decir acerca de *El Banquete,* lo cual me permitirá traerles una vez más viejos modelos que les di de la topología intersubjetiva, que es como se debe entender la segunda tópica de Freud. Lo que hoy señalamos es esencial para volver a aquella topología, pues tenemos que hacerlo en lo referente al tema del amor. Se trata de la naturaleza del amor y de una posición, de una articulación esencial pero olvidada, elidida, y respecto a la cual nosotros, analistas, hemos aportado la clave que permite advertir su problemática. En este punto se concentrará lo que hoy tengo que decirles a propósito del *ágalma.*

Lo más extraordinario — y casi escandaloso — es que no haya sido destacado hasta ahora, tratándose como se trata de una noción propiamente analítica. Espero conseguir enseguida que esto les resulte sensible y obtener su consentimiento respecto a este punto.

Ágalma, he aquí cómo se presenta en el texto. Alcibíades, hablando de Sócrates, dice que va a desenmascararlo. Como ustedes saben, Alcibíades entra en todos los pormenores de su aventura con Sócrates. ¿Qué intentó? — que Sócrates, digamos, le manifestara su deseo. Sabe que Sócrates siente deseo por él, pero lo que él quería era un signo.

Dejemos esto en suspenso. Es demasiado pronto para preguntar por qué. Nos encontramos tan sólo al principio de la actuación de Alcibíades, y a primera vista no parece esencialmente distinto de cuanto se ha dicho antes. Al principio, en el discurso de Pausanias, se trataba de lo que se va a buscar en el amor, y se decía que lo que cada uno buscaba en el otro — intercambio de buenas formas de proceder — era lo que tenía de *erṓmenon,* de deseable. Ahora, ciertamente, parece tratarse de lo mismo.

Alcibíades nos dice a modo de preámbulo que Sócrates es alguien cuyas disposiciones amorosas suscitan en él una inclinación por los jóvenes bellos. Su ignorancia es general, no sabe nada, al menos en apariencia. Entonces Alcibíades retoma la célebre comparación del sileno, que ya ha mencionado al comienzo de su elogio y que apunta a dos cosas a un tiempo. Por una parte, está la apariencia de Sócrates, que es todo lo contrario de bella. Pero, por otra parte, el sileno no es sólo la imagen que se designa con este nombre, es también un embalaje que tiene el aspecto habitual de un sileno, es un continente, una forma de presentar algo. Debían de ser pequeños instrumentos de la industria de la época, pequeños silenos que servían de joyero o como embalaje para ofrecer regalos.

De esto se trata, precisamente. Esta indicación topológica es esencial. Lo importante es lo que hay en el interior. *Ágalma* puede perfectamente significar ornamento o adorno, pero aquí es, ante todo, joya, objeto precioso — algo que está en el interior. Y así es como Alcibíades nos arranca de la dialéctica de lo bello, que hasta ahora había sido la vía, la guía — la forma de captura — en la vía de lo deseable. Nos desengaña, y esto a propósito del propio Sócrates.

Sepan, dice Alcibíades, que aparentemente Sócrates está enamorado de los bellos muchachos. οὔτε εἴ τις καλός ἐστι. Pero el hecho de que uno u otro sea bello, μέλει αὐτῷ οὐδέν, no le da ni frío ni calor, se burla de eso, lo desprecia, καταφρονεῖ, hasta tal punto que no se pueden hacer ustedes una idea, τοσοῦτον ὅσον οὐδ' ἄν εἰς οἰηθείη, no se lo pueden imaginar siquiera — y a decir verdad, ¿cuál es el fin que persigue? — ¿cuál es, precisamente? Lo subrayo porque, en efecto, se encuentra en el texto — en este punto se articula de forma expresa que no sólo no son los bienes exteriores lo que persigue, por ejemplo la riqueza, con respecto a la cual hasta ahora todos han dicho — somos tan delicados — que no era eso lo que buscaban en los demás, sino que tampoco persigue ninguna de aquellas otras ventajas que de alguna forma puede parecer que procuran la μακαρία, una felicidad, ὑπὸ πλήθους, a cualquiera. Es del todo erróneo interpretar esto como si se tratara de desdeñar los bienes que son tales para la muchedumbre. Lo rechazado es, precisamente, aquello de lo que hasta ahora se ha estado hablando, los bienes en general.

Por otra parte, nos dice Alcibíades, no presten atención a su aspecto extraño, se hace el ingenuo, εἰρωνευόμενος, interroga, se hace el idiota para enterarse de todo, se conduce verdaderamente como un niño, está bromeando sin cesar. Pero σπουδάσαντος δε αὐτοῦ — no, como lo traducen, *cuando se pone serio*, sino *sean serios, estén muy atentos* — ábranlo, ustedes, el sileno. Ἀνοιχθέντος, entreabierto, no sé si alguien ha visto alguna vez los *agálmata* que hay en su interior.

De esta forma, Alcibíades pone enseguida muy en duda que alguien haya podido ver nunca de qué se trata. Nosotros no sólo sabemos que éste es el discurso de la pasión, sino que es el discurso de la pasión en su punto más trémulo, a saber, lo que está enteramente implícito en el origen, antes incluso de que él se explique al respecto. Está ahí, cargado con el golpe de talón de todo lo que tiene que contarnos y que está a punto salir. Se trata pues, ciertamente, del lenguaje de la pasión.

Enseguida, esa relación única, personal — Nadie ha visto nunca como yo de qué se trata. Y lo vi. Los encontré, esos *agálmata*, tan divinos ya — χρυσᾶ, es de oro — tan completamente bellos, tan extraordinarios que ya no cabía hacer sino una cosa, ἐν βραχεῖ, y en el más breve plazo, por el camino más corto, hacer todo lo que Sócrates pudiera ordenar. Ποιητέον, lo que hay que hacer, aquello que se convierte en el deber es todo lo que a Sócrates le plazca ordenar.

No considero inútil articular un texto de esta forma, paso a paso. Esto no se puede leer como quien lee *France-Soir* o el *International Journal of Psychoanalysis*.

Se trata de algo cuyos efectos son sorprendentes. Por un lado, hasta nueva orden no se nos dice qué son esos *agálmata*, en plural. Por otro lado, de pronto éstos provocan una subversión, te hacen caer bajo las órdenes de quien los posee. ¿No ven ustedes aquí algo de la magia que ya les indiqué en torno al *Che vuoi?* Se trata, ciertamente, de aquella clave, aquel filo esencial de la topología del sujeto que empieza en *¿Qué quieres?* En otros términos — ¿Hay un deseo que sea verdaderamente tu voluntad?

Ahora bien, prosigue Alcibíades, como yo creía que cuando hablaba de ἐμῇ ὥρᾳ iba en serio — lo traducen como la flor de mi belleza — y entonces empieza toda la escena de seducción.

Hoy no iremos más lejos. Trataremos de que resulte sensible por qué es necesario el pasaje del primer tiempo al otro, a saber, por qué es preciso, a toda costa, que Sócrates se desenmascare. Sólo nos detendremos en esos *agálmata.*

2

Créanme si les digo que para mí la problemática del *ágalma* no se remonta a este texto. No es que hubiera en ello el menor inconveniente, porque con el texto basta para justificarlo, pero voy a contarles la historia tal como es.

Aunque no puedo ponerle una fecha, hablando con propiedad, mi primer encuentro con el *ágalma* fue, como todos los encuentros, imprevisto. Donde esa palabra me llamó la atención hace unos años fue en un verso de *Hécuba*, de Eurípides — fácilmente entenderán por qué. Era un poco antes del período en el que introduje la función del falo en el lugar esencial que ocupa, como nos lo muestran la experiencia analítica y la doctrina de Freud, en la articulación entre la demanda y el deseo, de tal manera que por fuerza tenía que llamarme la atención, de pasada, el empleo de ese término en boca de Hécuba.

Hécuba dice — ¿Adónde me llevan, adónde me van a deportar? La tragedia de Hécuba se sitúa, en efecto, en el momento de la toma de Troya, y entre todos los lugares que ella considera en su discurso se encuentra Delos. ¿La llevarán pues a aquel lugar, sagrado y pestilente al mismo tiempo? Como ustedes saben, allí no estaba permitido ni parir ni morir. Y entonces, en la descripción de Delos, Hécuba menciona un objeto que allí era célebre. La forma en que habla de él indica que se trataba de una palmera. Esta palmera, dice, es ὠδῖνος ἄγαλμα δίας, o sea — ὠδῖνος, del dolor, ἄγαλμα δίας, este último término designa a Leto. Se trata del nacimiento de Apolo, y la palmera es el *ágalma* del dolor de la divina.

Encontramos otra vez aquí la temática del parto, pero de un modo bastante extraño, porque tenemos ahí ese tronco, ese árbol, esa cosa mágica erigida, conservada como un objeto de referencia a través de los tiempos. Esto por fuerza tiene que despertarnos, al menos a nosotros, analistas, el registro de la temática del falo porque, como sabemos, su fantasma, que es lo que sitúa ese objeto infantil, se encuentra en el horizonte. Y el fetiche que es al fin y al cabo dicho objeto debe ser también para nosotros el eco de esta significación.

Queda claro que aquí *ágalma* no se puede traducir, en modo alguno, como ornamento o adorno, ni tampoco, como se ve a menudo en los textos, como estatua. A menudo, *theón agálmata*, cuando lo traducen deprisa, parece que de lo que se trata en el texto es de las estatuas de los dioses, porque es como si una cosa concordara con la otra.

Ya ven ustedes por qué creo que es un término que hay que indicar como dotado de esta significación, con el acento secreto que destaca aquello que es preciso hacer para contenerse en la vía de esa banalización que tiende a borrar siempre el sentido verdadero de los textos. Cada vez que encuentren ustedes *ágalma*, presten mucha atención. Aunque parezca que se trata de las estatuas de los dioses, examínenlo ustedes con más cuidado y verán que se trata siempre de otra cosa.

Aquí no estamos jugando a las adivinanzas. Diciendo que lo que se destaca siempre es la función fetiche del objeto les estoy dando la clave de la cuestión.

No estoy dando aquí un curso de etnología, ni tampoco de lingüística, y no voy a echar mano, con este fin, de la función de fetiche de las piedras redondas que hay en el centro de un templo, del tempo de Apolo, por ejemplo, porque se trata de algo muy conocido. Con mucha frecuencia ven ustedes ahí al propio dios representado. ¿Qué es el fetiche de cierta tribu de la curva del Níger, por ejemplo? Es algo innombrable, informe, sobre lo que, en ocasiones, se pueden verter muchísimos líquidos de diversos orígenes, más o menos viscosos e inmundos, cuya superposición acumulada, desde la sangre hasta la mierda, es el signo de que aquello es algo a cuyo alrededor se concentran toda clase de efectos. El fetiche es en sí mismo algo muy distinto de una imagen o un ícono, en lo que éstos puedan tener de reproducción.

Este poder especial del objeto perdura en el fondo, debajo del uso cuyo acento, incluso para nosotros, recae todavía en los términos de ídolo o de ícono. El término de ídolo, por ejemplo tal como lo emplea Polidectes, quiere decir — Nada de nada, a derribarlo tocan. Sin embargo, si de Fulano o de Mengana dices *Hago de él o ella mi ídolo* ello no significa simplemente que sea una reproducción, tuya o suya, sino algo distinto, a cuyo alrededor sucede algo.

De todas formas tampoco se trata de que yo desarrolle aquí la fenomenología del fetiche, sino de mostrarles la función que esto ocupa en su lugar. Para hacerlo, puedo indicarles que he tratado de recorrer rápidamente, en toda la medida de mis fuerzas, los pasajes que nos quedan de la literatura griega donde se emplea la palabra *ágalma*. Si no se los leo todos es sólo para ir más deprisa. Sepan simplemente que su función central, que debemos situar en el límite de sus usos, la desprendo para ustedes de la multiplicidad del despliegue de las significaciones. Ya que, por supuesto, en la línea de la enseñanza que yo les imparto, no pensamos que la etimología consista en encontrar el sentido en la raíz.

La raíz de *ágalma* no es nada que resulte cómodo. Hay autores que lo comparan con ἀγαυός, con esa palabra ambigua que es ἄγαμαι, *yo admiro*, pero también *envidio, estoy celoso de*, que se convertirá en ἀγάζω, *soportar penosamente*, y luego ἀγαίομαι, que significa *estar indignado*. Los autores necesitados de raíces — quiero decir de raíces que sean portadoras de un sentido, algo absolutamente contrario al principio de la lingüística — aíslan γαλ o γελ, el *gel* de γελάω, el *gal* que es el mismo que en γλήνη, *la pupila*, y en γαλήνην, que el otro día les cité de paso, el mar que brilla porque está perfectamente liso. En resumen, en la raíz hay escondida una idea de brillo. Ἀγλαός, *Aglaé*, la brillante, tiene para nosotros un eco familiar. Esto no se opone a lo que tenemos que decir al respecto. Pero aquí lo pongo entre paréntesis, porque no es más que una oportunidad para mostrarles las ambigüedades de la idea según la cual la etimología nos conduce, no hacia un significante, sino hacia una significación central. Porque también cabe interesarse, no por el *gal*, sino por la primera parte de la articulación fonemática, es decir, *aga*, que es propiamente lo que nos interesa del *ágalma* en su relación con el *agathós*.

Dentro de este género, ustedes saben que no desdeño el alcance del discurso de Agatón, pero prefiero ir decididamente a aquella gran fantasía de *Cratilo*. Allí verán ustedes que la etimología de Agatón es ἀγαστός, el admirable. Sabe Dios por qué habrá que ir a buscar *agastón*, lo admirable que hay en θοόν, el rápido. Así es, por otra parte, como todo se interpreta en el *Cratilo*. Vemos cosas bastante bellas en la etimología de ἄνθρωπος, donde se encuentra el lenguaje articulado. Platón es en verdad formidable.

En realidad no es por ese lado por donde tenemos que dar vueltas para encontrar el valor de *ágalma*. *Ágalma* siempre está relacionado con las imágenes, a condición de que tengan ustedes claro que, como en todo contexto, se trata siempre de un tipo de imágenes muy especial. Tengo que elegir entre las referencias. Las hay en Empédocles, en Heráclito, en Demócrito. Voy a tomar las más vulgares, las poéticas, las que todo el mundo sabía en la Antigüedad. Voy a tomarlas de una edición yuxtalineal de la *Ilíada* y la *Odisea*. Por ejemplo, en la *Odisea* aparece dos veces.

En primer lugar, en el libro III, en la *Telemaquia*. Se trata de los sacrificios que se hacen por la llegada de Telémaco. Los pretendientes, como de costumbre, están echando el resto, y entonces sacrifican al dios un βοῦς, que traducen como una becerra — es un ejemplar de la especie bovina. Convocan expresamente a uno llamado Laerkes, que es orfebre, como Hefaistos, y le encargan un ornamento, *ágalma*, para los cuernos de la bestiecilla. Les ahorro los detalles prácticos relacionados con la ceremonia. Lo importante no es lo que ocurre después — que se trate de un sacrificio de tipo vudú — sino lo que dicen que esperan del *ágalma*. *Ágalma*, en efecto, interviene en este asunto. Nos lo dicen de manera expresa. El *ágalma* es precisamente ese ornamento de oro, y lo sacrifican para saciar a la diosa Atenea. Pues bien, se trata de que cuando lo vea, κεχάροιτο, eso *la gratifique* — podemos emplear esta palabra, puesto que es una palabra de nuestro lenguaje. Dicho de otra manera, el *ágalma* parece ser una especie de trampa para dioses. Hay ciertas cosas que hacen que a los dioses, aquellos seres reales, se les vayan los ojos.

Otro ejemplo, en el libro VIII de la misma *Odisea*. Nos cuentan lo ocurrido durante la toma de Troya, la famosa historia del enorme caballo que contenía en su vientre a los enemigos, junto con todas las desgracias venideras — el caballo preñado de la ruina de la ciudad. Los troyanos, que lo habían arrastrado hasta su casa, se hacen preguntas y se plantean qué hacer con él. Vacilan. Hay que admitir, sin duda, que esta vacilación es lo que resultó mortal para ellos, porque había dos posibilidades. O bien abrirle el

vientre a esa madera hueca para ver qué había dentro, o bien, una vez arrastrado hasta la cima de la ciudadela, dejarlo allí, ¿como qué? — como *mega ágalma*. Es la misma idea de hace un momento, se trata del hechizo. Se trata de algo tan embarazoso para los troyanos como para los griegos. Es un objeto insólito. Por decirlo todo, se trata del famoso objeto extraordinario que todavía está tan en el centro de toda una serie de preocupaciones contemporáneas — no hace falta evocar aquí el horizonte surrealista.

Para los Antiguos, el *ágalma* es también algo a cuyo alrededor se puede, en suma, captar la atención divina. Podría darles mil ejemplos.

En la *Hécuba* de Eurípides, en otro lugar, se narra el sacrificio de Polixena a manos de Aquiles. Es algo muy bello, y aquí encontramos la excepción que nos permite despertar en nosotros los espejismos eróticos. Se trata del momento en que la propia heroína ofrece un seno que es, como nos dicen, semejante al *ágalma*. Nada indica que debamos conformarnos con lo que esto evoca, a saber, la perfección de los órganos mamarios en la estatuaria griega. Como éstos no eran en aquella época objetos de museo, creo que se trata más bien de algo cuya indicación encontramos por todas partes, en el uso que se hace de esa palabra cuando nos dicen que en los santuarios, en los templos, durante las ceremonias, se cuelgan ἀνάπτω, *agálmata*. El valor mágico de los objetos mencionados está vinculado más bien a la evocación de algo que conocemos bien y que se llama *exvoto*. Por decirlo todo, para gente mucho más cercana que nosotros a la diferenciación originaria de tales objetos, los senos de Polixena son bellos como senos de exvoto. Y en efecto, los senos de exvoto están hechos a torno, con un molde, siempre son perfectos.

No faltan más ejemplos, pero podemos detenernos aquí. Con esto basta para indicarnos que se trata del sentido *brillante*, del sentido *galante*, porque este término viene de *gal*, brillo en francés antiguo. En una palabra, ¿de qué se trata? — sino de aquello cuya función hemos descubierto nosotros, analistas, bajo el nombre de objeto parcial.

3

La función del objeto parcial es uno de los mayores descubrimientos de la investigación analítica. Y a nosotros, analistas, lo que más debe asombrarnos en esta oportunidad es que, habiendo descubierto cosas tan

notables, todo nuestro esfuerzo consista siempre en borrar su originalidad.

En algún lugar, en Pausanias, se dice que los *agálmata* de cierto santuario — relacionados con las brujas y que estaban allí expresamente para impedir que tuviera lugar el nacimiento de Alcmena — estaban 'αμυερότερα, un poco borrados. Pues bien, así es, nosotros también hemos borrado tanto como hemos podido lo que significa el objeto parcial. Ahí hay un hallazgo, el del aspecto fundamentalmente parcial del objeto como eje, centro, clave, del deseo humano. Merecía la pena que le prestaran atención por un tiempo. Pero no, nada de eso, nuestro primer esfuerzo fue interpretarlo orientándolo hacia una dialéctica de la totalización, convertirlo en el objeto plano, el objeto redondo, el objeto total, el único digno de nosotros, el objeto esférico sin pies ni cabeza, la totalidad del otro, en la que, como todo el mundo sabe, irresistiblemente nuestro amor encuentra su culminación, alcanza su punto máximo.

Aun tomando las cosas de esta forma, no se nos ha ocurrido decir que este otro, como objeto del deseo, es quizás la suma de un montón de objetos parciales, lo cual no es en absoluto semejante a un objeto total. No se nos ha ocurrido decir que lo que elaboramos, lo que tenemos que manejar de aquel fondo que se llama el ello no es quizás más que un vasto trofeo de todos esos objetos. No, en el horizonte de nuestra ascesis, de nuestro modelo del amor, hemos puesto algo de otro.[2] En esto no vamos del todo errados. Pero a este otro lo hemos convertido en el otro a quien se dirige aquella función estrambótica que llamamos la oblatividad. Amamos al otro por él mismo. Al menos cuando hemos alcanzado el objetivo y la perfección. Todo esto, bendecido por el estadio genital.

Sin duda, hemos ganado algo abriendo cierta topología de la relación con el otro, lo cual por otra parte no es privilegio nuestro, ya que toda una especulación contemporánea diversamente personalista gira en torno a esto. Pero de todas formas es bastante curioso que en este asunto hayamos dejado algo completamente de lado. Y, ciertamente, uno está obligado a dejarlo de lado cuando se toman las cosas en esta perspectiva particularmente simplificada que con la idea de una armonía preestablecida supone el problema resuelto, a saber, que en suma basta con amar genitalmente para amar al otro por él mismo.

2. *Nous avons mis de l'autre.* [N. del T.]

No les he traído el increíble pasaje sobre la caracterología del genital que se encuentra en el volumen titulado *El psicoanálisis de hoy* porque ya lo he destacado en otro lugar, en un artículo que pronto verán publicado. Hoy no tenemos que detenernos en esto, pero si volvemos a las fuentes hay por lo menos una pregunta que plantear a este respecto. Si el amor llamado oblativo no es sino el homólogo, el desarrollo, la realización plena del acto genital en sí mismo, que bastaría, digamos, para darnos su clave, el tono, su medida, aun así persiste la ambigüedad sobre si lo que buscamos de este otro — a quien le dedicamos nuestra oblatividad en este amor todo amor, todo para el otro — es su goce, como parecería por el solo hecho de tratarse de la unión genital, o bien su perfección.

Cuando un autor algo preocupado por escribir en un estilo permeable a la audiencia contemporánea puede mencionar ideas tan altamente morales y problemas tan viejos como el de la oblatividad, lo mínimo que ha de hacer para darles nueva vida es poner de relieve una duplicidad latente, porque a fin de cuentas semejantes términos no se sostienen bajo una forma tan simplificada, incluso gastada, si no es por algo que se encuentra en ellos subyacente, a saber, la oposición, muy moderna, del sujeto y del objeto. Así, desarrollará en torno a esa noción el comentario de esta temática analítica — tomamos al otro por un sujeto y no pura y simplemente por nuestro objeto.

El objeto en cuestión se sitúa en el contexto de un valor de placer, de fruición, de goce. Se considera que reduce a una función omnivalente aquello que en el otro es único en la medida en que éste debe ser para nosotros un sujeto. Si sólo hacemos de él un objeto, no será sino un objeto cualquiera, un objeto como los demás, un objeto que puede ser rechazado, cambiado — en suma, quedará profundamente devaluado. He aquí la temática subyacente a la idea de oblatividad, tal como es articulada cuando nos la convierten en el correlato ético obligado del acceso a un verdadero amor, que quedaría suficientemente connotado como genital.

Fíjense que lo que hoy estoy haciendo no es tanto criticar esta necedad analítica — por eso me dispenso de recordar los textos que dan testimonio de ella — como cuestionar aquello en lo que se basa, a saber, que habría en el amado, en el *partenaire* del amor, alguna superioridad como para que sea considerado un sujeto, tal como lo decimos en nuestro vocabulario existencial-analítico.

Que yo sepa, tras darle una connotación tan peyorativa al hecho de considerar al otro un objeto, nadie ha hecho nunca la observación de que considerarlo un sujeto no es mejor. Admitamos que un objeto vale tanto como otro, a condición de que le demos a la palabra *objeto* su sentido inicial, que

se refiere a los objetos en tanto que nosotros los distinguimos y podemos comunicarlos. Si es pues deplorable que el amado se convierta alguna vez en un objeto, ¿es acaso mejor que sea un sujeto? Para responder a esto basta con observar que si bien un objeto vale tanto como otro, en lo que al sujeto se refiere la cosa es todavía mucho peor. Porque no es que, sencillamente, valga como otro sujeto — un sujeto es, estrictamente, otro sujeto.

El sujeto, en rigor, es alguien a quien le podemos imputar ¿qué? — nada menos que ser, como nosotros, este ser que es ἔναρθρον ἔχειν ἔπος, que se expresa en lenguaje articulado, que posee la combinatoria y que puede responder a nuestra combinatoria con sus propias combinaciones, que podemos hacer entrar, pues, en nuestro cálculo como alguien que combina como nosotros.

Me parece que quienes se han formado en el método que aquí hemos inaugurado no van a contradecirme en este punto. Es la única definición sana del sujeto, o al menos la única sana para nosotros, la que permite introducir cómo entra un sujeto obligatoriamente en la *Spaltung* determinada por su sumisión al lenguaje.

A partir de estos términos, podemos comprobar que es estrictamente necesario que ocurra lo siguiente — que haya en el sujeto una parte donde ello habla por sí solo, algo en lo que, sin embargo, el sujeto permanece suspendido. Y se trata precisamente de saber — ¿cómo se puede llegar a olvidar esta cuestión? — cuál es, en esta relación tan precisamente electiva, privilegiada, como es la relación de amor, la función de este hecho — que el sujeto con quien, de entre todos los sujetos, tenemos el vínculo del amor es también el objeto de nuestro deseo. Si se pone de relieve la relación de amor y al mismo tiempo, por otra parte, se suspende lo que constituye su amarre, su punto decisivo, su centro de gravedad, su enganche, es imposible decir de ella nada que no la falsee.

Es preciso acentuar el objeto correlativo del deseo, porque el objeto es esto, no el objeto de la equivalencia, del transitivismo de los bienes, de la transacción en torno a las codicias. Es algo que es la meta del deseo en cuanto tal, que destaca un objeto entre todos los demás como imposible de ser equiparado con ellos. A este relieve del objeto corresponde la introducción en análisis de la función del objeto parcial.

Les ruego que observen a este respecto que todo lo que constituye el peso, la repercusión, el acento del discurso metafísico, se basa siempre en alguna ambigüedad. Dicho de otra manera, si todos los términos de los que ustedes se sirven cuando hacen metafísica estuvieran estrictamente definidos, si sólo tuviera cada uno de ellos una significación unívoca, si

el vocabulario triunfara — eterna finalidad de los profesores —, ya no habría por qué seguir haciendo metafísica, porque ya no tendrían nada que decir. Entonces se percatarían de que son muy preferibles las matemáticas — allí se pueden esgrimir signos dotados de un sentido unívoco, porque no tienen ninguno. Esto significa que cuando hablan ustedes con mayor o menor apasionamiento acerca de las relaciones entre el sujeto y el objeto, ello es porque ponen bajo el sujeto algo distinto que el sujeto estricto del que les hablaba hace un momento — y ponen también bajo el objeto algo distinto de lo que acabo de definir como aquello que, en el límite, confina con la estricta equivalencia de la comunicación sin equívoco de un sujeto científico. Si este objeto les apasiona es porque ahí dentro, oculto en él, está el objeto del deseo, *ágalma*. Es lo que constituye el peso, la cosa por la que interesa saber dónde se encuentra ese famoso objeto, cuál es la función en la que opera tanto en la inter como en la intrasubjetividad. Este objeto privilegiado del deseo culmina para cada cual en aquella frontera, en aquel punto límite que les he enseñado a considerar como la metonimia del discurso inconsciente. Este objeto desempeña allí un papel que he tratado de formalizar en el fantasma y del que volveré a ocuparme la próxima vez.

Este objeto, cualquiera que sea la forma en que hablen de él en la experiencia analítica, llámenlo el pecho, el falo o la mierda, es siempre un objeto parcial. Esto es lo que está en juego, en la medida en que el psicoanálisis es un método, una técnica que se ha adentrado en este campo abandonado, desprestigiado, el campo excluido por la filosofía por no ser manejable, por no ser accesible a su dialéctica, que se llama el deseo.

Si no sabemos indicar en una topología estricta la función de lo que significa este objeto, llamado el objeto parcial, cuya figura es al mismo tiempo tan limitada y fugaz, si no hallan ustedes interés en lo que hoy introduzco bajo el nombre de *ágalma* y que es el punto principal de la experiencia analítica — pues bien, sería una pena. No puedo creer ni por un instante que así sea, pues constato que debido a la fuerza de las cosas — con independencia del malentendido que lo motive — lo más moderno que se formula en la dialéctica analítica gira en torno a la función fundamental del objeto.

Como prueba de ello me basta con lo siguiente — la referencia radical al objeto en cuanto bueno o malo es considerada, ciertamente, en la dialéctica kleiniana como un dato primordial. Les ruego que consideren un momento este punto.

En nuestra elaboración hacemos intervenir un montón de cosas, en particular un montón de funciones de identificación. Identificación con aquel a quien le pedimos algo en la llamada de amor. Si esta llamada es rechazada, identificación con aquel mismo a quien nos dirigíamos como objeto de nuestro amor, en aquel paso tan sensible del amor a la identificación. Tercera forma de identificación, a propósito de la cual hay que leer un poquito a Freud, su *Esquema del psicoanálisis*, donde verán ustedes la función tercera que adquiere cierto objeto característico, el objeto en tanto que puede ser el objeto del deseo del otro con quien nos identificamos. En resumen, hacemos que nuestra subjetividad se construya enteramente en la pluralidad, el pluralismo, de esos niveles de identificación que llamaremos el ideal del yo, el yo ideal, que llamaremos, igualmente identificado, el yo deseante.

Pero de todas formas es preciso saber dónde, en esta articulación, se sitúa y funciona el objeto parcial. Adviertan sencillamente que en el desarrollo actual del discurso analítico, este objeto, *ágalma*, *a* minúscula, objeto del deseo, cuando lo buscamos de acuerdo con el método kleiniano, está presente desde el principio, antes de todo desarrollo de la dialéctica, está ya presente como objeto del deseo. Este peso, este núcleo interno, central, del buen o del mal objeto, figura en toda una psicología que tiende a explicarse y a desarrollarse en términos freudianos. Es este buen objeto, o este mal objeto, que Melanie Klein sitúa en el origen, en aquel principio de los principios ubicado incluso antes del período depresivo. ¿No es esto, en nuestra experiencia, algo que de por sí ya es lo suficientemente descriptivo?

Creo haber hecho bastante por hoy diciéndoles que es en torno a esto concretamente como, en el análisis o fuera del análisis, puede y debe establecerse la división entre dos perspectivas sobre el amor.

Una de ellas asfixia, deriva, enmascara, elide, sublima todo lo concreto de la experiencia en aquella famosa ascensión hacia un bien supremo, y es asombroso que nosotros, en el análisis, podamos conservar todavía vagos reflejos suyos, de cuatro cuartos, bajo el nombre de oblatividad, esa especie de amar-en-Dios, por así decir, que estaría en el fondo de toda relación amorosa. En la otra perspectiva — y la experiencia lo demuestra — todo gira en torno al privilegio, al punto único constituido en alguna parte por aquello que sólo encontramos en un ser cuando lo amamos verdaderamente. Pero ¿qué es esto? Es precisamente *ágalma*, el objeto que hemos aprendido a circunscribir en la experiencia analítica.

Trataremos, la próxima vez, de situar este objeto en la topología triple del sujeto, del otro con minúscula y del Otro con mayúscula, y de reconstruir el punto en el que interviene.

Y veremos cómo Alcibíades, igual que cualquiera, sólo quiere darle a conocer a Sócrates su amor a través del otro y para el otro.

1° DE FEBRERO DE 1961

XI

ENTRE SÓCRATES Y ALCIBÍADES

El estado de perversión.
¿Por qué no ama Sócrates?
"No soy nada."
La interpretación de Sócrates.
Lo que es nuestra revelación.

Así, hay *agálmata* en Sócrates, y esto es lo que provocó el amor de Alcibíades.

Ahora vamos a volver a la escena escenificada por Alcibíades en su discurso dirigido a Sócrates, al que Sócrates responde dando, estrictamente hablando, una interpretación. Veremos los retoques que se pueden dar a esta apreciación, pero podemos decir que estructuralmente, a primera vista, la intervención de Sócrates tiene todas las características de una interpretación.

A saber — Todo eso tan extraordinario que acabas de decir, tan inaudito en su impudor, todo lo que acabas de revelar hablando de mí, lo has dicho por Agatón.

Para comprender el sentido de la escena que se desarrolla entre uno y otro de estos términos, el elogio de Sócrates por parte de Alcibíades y la interpretación de Sócrates, así como lo que vendrá luego, conviene retomar las cosas desde un poco más arriba y más detalladamente. ¿Qué sentido tiene lo que ocurre a partir de la entrada de Alcibíades, entre éste y Sócrates?

1

Ya se lo dije — desde la entrada de Alcibíades, ya no se tratará de elogiar al amor, sino a otro que es designado siguiendo un orden. Lo impor-

tante del cambio es lo siguiente — se tratará de hacer el elogio, *épainos*, del otro, y en esto precisamente reside, en lo que al diálogo se refiere, el pasaje de la metáfora. El elogio del otro sustituye, no al elogio del amor, sino al amor mismo, y lo hace de entrada.

El amor de este hombre, Alcibíades, no es para mí un asunto sin importancia, dice, dirigiéndose a Agatón, Sócrates — cuyo gran amor, como todo el mundo sabe, fue Alcibíades. Desde que me enamoré de él — veremos el sentido que conviene dar a estos términos, fue su *erastḗs* — ya no he podido volver a poner los ojos en un bello joven, ni charlar con ninguno de ellos, sin que se ponga celoso y sienta envidia, por lo que se entrega entonces a excesos increíbles. Poco falta para que se arroje contra mí de la forma más violenta. Ten cuidado, pues, y protégeme — le dice a Agatón —, porque su manía y su furor amoroso dan miedo.

A continuación viene el diálogo de Alcibíades con Erixímaco, del que resultará el nuevo orden de las cosas. Así pues, se decide que se elogiará por turno al que viene a continuación, hacia la derecha. El *épainos*, el elogio en cuestión, tiene, como les dije, una función simbólica, y precisamente metafórica. En efecto, lo que expresa tiene entre el que habla y aquel de quien se habla una especie de función de metáfora del amor. Alabar, *epáinien*, tiene aquí una función ritual, que se puede traducir en estos términos — hablar bien de alguien.

Aristóteles, en su *Retórica*, libro I, capítulo 9 — aunque no se puede hacer valer este texto en el momento de *El Banquete*, porque es muy posterior —, distingue el *épainos* del *enkṓmion*. Hasta ahora les he dicho que no quería entrar en la diferencia entre ambos. Nos ocuparemos de ello, sin embargo, arrastrados por la fuerza de las cosas.

Lo característico del *épainos* se ve muy precisamente en la forma en que Agatón introduce su discurso. Parte de la naturaleza del objeto para, a continuación, desarrollar sus cualidades. Es un despliegue del objeto en su esencia. Tenemos dificultades para traducir *enkṓmion* al francés, y el término κῶμος en él implicado está ahí sin duda por algún motivo. Si es preciso encontrarle algún equivalente en nuestra lengua, es algo así como *panegírico*. De acuerdo con Aristóteles, se trata de trenzar la guirnalda de las hazañas del objeto. Un punto de vista que va más allá del de apuntar a la esencia — lo propio del *épainos* —, que es excéntrico respecto a él.

Pero el *épainos* no es algo que se presente desde un principio sin ambigüedad. En el momento en que se decide que se tratará de *épainos*, Alcibíades replica que la observación que acaba de hacer Sócrates sobre sus feroces celos no contiene ni una miserable porción de verdad. Al contrario, es Sócrates quien, cuandoquiera que pronuncio el elogio de alguien en su presencia, ya sea un dios o un hombre, si no es a él a quien elogio, se enfrenta conmigo — y retoma la misma metáfora de hace un momento — τὼ χεῖρε, a brazo partido.

Hay aquí un tono, un estilo, un malestar, un embrollo, una respuesta molesta, casi aterrada, de Sócrates — *Cállate*. Cállate, *¿no puedes sujetar tu lengua?*, traducen con bastante pertinencia. Por Poseidón, le responde Alcibíades — y esto no es poca cosa —, no puedes protestar, te lo prohíbo. Bien sabes que en tu presencia no elogiaré a ningún otro, quienquiera que sea.

Pues bien, dice Erixímaco, vamos, pronuncia el elogio de Sócrates. ¿He de infligirle en vuestra presencia, pregunta Alcibíades, el castigo público que le prometí? Elogiándole, ¿debo desenmascararle? Tal será a continuación, ciertamente, su desarrollo. Y en efecto, no sin inquietud, como si tanto por una necesidad de la situación como por una implicación propia del género, el elogio pudiera llegar tan lejos como para hacer que se rían de aquel a quien se elogia.

Por otra parte, Alcibíades propone un *gentlemen's agreement* — ¿Debo decir la verdad? Sócrates no se niega — Te invito a hacerlo. Pues bien, eres libre, si franqueo los límites de la verdad, de decir que miento. Desde luego, si resulta que me pierdo, si me extravío en mi discurso, no debes sorprenderte en absoluto, dado el personaje inclasificable — volvemos a encontrar la *atopía* —, desconcertante, que eres. ¿Cómo no hacerse un lío al tratar de poner las cosas en orden, καταριθμῆσαι, al enumerarlas y contarlas? Y entonces empieza el elogio.

La última vez les indiqué la estructura y el tema del elogio. Alcibíades incurre sin duda en lo γέλως, γελοῖος, lo risible, empezando por presentar las cosas a través de la comparación que ya he planteado. Ésta aparecerá tres veces en su discurso, con una insistencia casi repetitiva en cada ocasión. Sócrates es, pues, comparado con aquel envoltorio tosco e irrisorio que constituye el sátiro. Hay que abrirlo de algún modo para ver en su interior lo que Alcibíades llama, la primera vez, *agálmata theôn*, las estatuas de los dioses. Luego prosigue, llamándolas una vez más divinas, admirables. La tercera vez emplea el término *agalma aretês*, la maravilla de la virtud, la maravilla de las maravillas.

Por el camino encontramos aquella comparación con el sátiro Marsias que, en el momento en que es planteada, llega muy lejos. A pesar de la protesta de Sócrates — sin duda no es flautista —, Alcibíades insiste y lo recalca. Con lo que compara a Sócrates no es simplemente con una caja en

forma de sátiro, con un objeto más o menos irrisorio, sino en particular con el sátiro Marsias y con el embrujo que, cuando entra en acción — como todo el mundo sabe por la leyenda —, se desprende de su canto. Tan fuerte es su embrujo, que se ha expuesto a los celos de Apolo, quien por haber osado rivalizar con la música suprema, divina, le pone escolta. La única diferencia, dice, entre Sócrates y él es que Sócrates, en efecto, no es flautista. No es a través de la música como opera y, sin embargo, el resultado es exactamente del mismo orden.

En este punto nos conviene referirnos a lo que Platón dice en *Fedro* acerca de los estados superiores, por así decir, de la inspiración, tal como se producen más allá del franqueamiento de la belleza. Hay diversas formas de este franqueamiento, que no voy a retomar aquí. Entre los medios empleados por quienes son δεομένους, que tienen necesidad de los dioses y de las iniciaciones, se encuentra la embriaguez engendrada por una determinada música que produce un estado llamado posesión. Es a este estado, nada más y nada menos, a lo que se refiere Alcibíades cuando habla de lo que Sócrates produce con palabras. Aunque en su caso las palabras no lleven acompañamiento, instrumento, él produce exactamente el mismo efecto.

Cuando en alguna oportunidad escuchamos a un orador, dice, aunque sea un orador de primer orden, nos produce poco efecto. Por el contrario, cuando uno te oye a ti, o bien tus palabras contadas por otro, aunque quien las cuenta sea πάνυ φαῦλος, un hombre sin importancia, el oyente, ya sea mujer, hombre o adolescente, queda turbado, como si hubiera recibido un golpe y, hablando con propiedad, κατεχόμεθα, quedamos poseídos.

De esta forma queda situado el punto de experiencia por el que Alcibíades considera que en Sócrates se encuentra aquel tesoro, aquel objeto indefinible y precioso que tras desencadenar su deseo fijará su determinación. Dicho objeto se encuentra en el origen de lo que luego desarrollará respecto a su resolución y sus posteriores tentativas con Sócrates. Detengámonos en este punto.

Con Sócrates le ocurrió una aventura nada banal. Tras tomar aquella determinación sabía que estaba avanzando por un terreno algo más seguro, porque sabía la atención que, desde mucho tiempo atrás, prestaba Sócrates a lo que él llama su ὥρα — lo traducen como pueden —, en fin, su *sex-appeal*. Se le antojaba que bastaría con que Sócrates se declarara para que él, Alcibíades, pudiera conseguir de él precisamente lo que está en juego, o sea, lo que él mismo define como todo aquello que Sócrates sabe,

πάντ' ἀκοῦσαι ὅσαπερ οὗτος ᾔδει. Y entonces viene el relato de sus procedimientos. Pero, ¿no podemos detenernos ya en este punto?

Si Alcibíades sabe que ha captado el deseo de Sócrates, ¿por qué no iba a dar tanto más por supuesta su complacencia? — Si ya sabe que él, Alcibíades, es para Sócrates un amado, un *erṓmenos*, ¿para qué necesitará obtener de Sócrates el signo de un deseo? En épocas pasadas, Sócrates no había hecho de este deseo ningún misterio. Dicho deseo es re-conocido y por lo tanto conocido — así pues, se podría considerar ya confesado. Entonces, ¿qué significan estas maniobras de seducción? Alcibíades desarrolla su relato con un arte, con un detalle y, al mismo tiempo, con un impudor, una actitud tan desafiante para con los oyentes percibida claramente como más allá de los límites, que lo que lo introduce es, nada menos, que la frase que se usa en el inicio de los misterios — Quienes aquí os encontráis, tapaos los oídos. Se refiere a los que no tienen derecho a oír y todavía menos a repetir lo que se va a decir y cómo — los criados, a quienes más les vale no oír nada.

Esta misteriosa exigencia de Alcibíades está en correspondencia, después de todo, con la conducta de Sócrates. Si éste, en efecto, siempre ha sido el *erastḗs* de Sócrates, en otro registro, en una perspectiva post-socrática, puede parecer que lo que de él se revela tiene mucho mérito — el traductor de *El Banquete* lo indica al margen refiriéndose a su *templanza*. Pero en el presente contexto, esta templanza no está indicada como algo necesario. Sócrates muestra ahí, quizás, su virtud, pero ¿qué relación tiene esto con el tema del que se trata? — si es cierto que lo que aquí se nos muestra concierne al misterio del amor.

En otros términos, como ustedes ven, trato de recorrer la situación que se desarrolla en nuestra presencia en la actualidad de *El Banquete*, para captar la estructura de este juego. Digamos de inmediato que todo en su conducta indica que el hecho de que Sócrates se niegue a entrar en el juego del amor va estrechamente ligado a lo que se plantea al principio como punto de partida — que él sabe.

Sabe qué está en juego en las cosas del amor, incluso es, nos dice, lo único que sabe. Y nosotros diremos que si Sócrates no ama es porque sabe.

2

Esta clave nos permitirá dar su pleno sentido a las palabras con las que Sócrates acoge el envite de Alcibíades, luego de tres o cuatro escenas en las cuales la escalada de los ataques de este último nos es presentada como algo que sigue un ritmo ascendente.

La ambigüedad de la situación confina siempre con lo *gelóios*, lo risible, lo cómico. Constituyen, en efecto, una escena bufa esas invitaciones a cenar que terminan con un señor que se marcha muy pronto, muy educadamente, tras haberse hecho esperar, que vuelve una segunda vez y vuelve a escaparse, y con quien tiene lugar el siguiente diálogo bajo las sábanas — *Sócrates, ¿duermes? — En absoluto.* Hay que decir que, para alcanzar su fin, eso que está en juego nos hace seguir caminos muy adecuados para situarnos en un cierto plano.

Una vez que Alcibíades se ha explicado de verdad y ha llegado hasta el punto de decirle — lo que quiero es esto, y sin duda me daría vergüenza delante de gente que no lo comprendiera, a ti te explico lo que quiero —, Sócrates le responde — Pensándolo bien, no eres el peor de los idiotas si es cierto que lo que quieres precisamente es que te posea, en caso de que exista en mí ese poder gracias al cual te volverías mejor. Sí, eso es, has debido de percibir en mí algo distinto, una belleza de otra cualidad, una belleza que difiere de todas las demás y, tras descubrirla, te pones en situación de compartirla conmigo o, más exactamente, de llevar a cabo un intercambio, belleza por belleza. Y al mismo tiempo quieres intercambiar lo que en la perspectiva socrática de la ciencia es la ilusión, la falacia, la *doxa* que no conoce su función, el engaño de la belleza, por la verdad. Y ciertamente, a fe mía, eso es *trocar cobre por oro.*

Pero, dice Sócrates — y aquí conviene tomar las cosas tal como son dichas —, desengáñate, considera las cosas con más cuidado, ἄμεινον σκόπει, para no equivocarte, porque este yo οὐδὲν ὤν no es, propiamente hablando, nada. Evidentemente, dice, el ojo del pensamiento va abriéndose a medida que disminuye el alcance de la vista del ojo real. Tú, desde luego, no has llegado a eso. Pero atención — allí donde tú ves algo, yo no soy nada.

¿Qué está rehusando Sócrates en ese momento? ¿Qué rehúsa ahora, cuando ya se ha visto lo que él ha demostrado ser, yo diría casi oficialmente, en todas las salidas de Alcibíades, de tal manera que todo el mundo sabe que Alcibíades fue su primer amor? Lo que Sócrates rehúsa mostrarle a

Alcibíades es algo que adquiere otro sentido. Sería, si es definible en los términos que yo les he dado, la metáfora del amor.

Sería la metáfora del amor, en la medida en que Sócrates admitiría ser el amado — aún diría más, se admitiría como amado, inconscientemente. Pero precisamente porque Sócrates sabe, rechaza haber sido a cualquier título, justificado o injustificable, *erómenos*, el deseable, lo que es digno de ser amado.

¿A qué se debe que él no ame? ¿Qué hace que la metáfora del amor no pueda producirse? ¿Que no hay sustitución de *erómenos* por *erastés*? ¿Que él no se manifieste como *erastés* allí donde había *erómenos*? Es que Sócrates no puede sino negarse, porque considera que no hay en él nada que sea amable. Su esencia es este οὐδὲν, este vacío, este hueco y, para emplear un término que ha sido empleado ulteriormente en la meditación neoplatónica y agustiniana, este *kénōsis*, que representa la posición central de Sócrates.

Ello es tan cierto, que el término *kénōsis*, vacío — ¿opuesto al lleno de quién?, de Agatón, precisamente —, está del todo presente en el origen del diálogo, cuando Sócrates, tras su extensa meditación en el vestíbulo de la casa vecina, se acerca al fin al banquete, se sienta junto a Agatón y empieza a hablar. Se suele creer que está bromeando, que se divierte, pero en un diálogo tan riguroso y a la vez tan austero en su desarrollo, ¿podemos creer que haya algo a modo de relleno? Sócrates dice — Agatón, eres tú quien está lleno, y así como se hace pasar un líquido, con la ayuda de una mecha a lo largo de la cual se vierte, de un vaso lleno a un vaso vacío, de esa misma forma me llenaré yo. Ironía, sin duda, pero que quiere expresar precisamente aquello que Sócrates presenta como constitutivo de su posición, algo que les he repetido muchas veces y que comenta Alcibíades. A saber, que, salvo en lo referente a las cosas del amor, no sabe nada. *Amathía, inscientia,* traduce Cicerón, forzando un poco la lengua latina. *Inscitia* es la ignorancia bruta, mientras que *inscientia* es el no saber constituido como tal, como vacío, como llamada del vacío en el centro del saber.

Creo que captan ustedes qué quiero decir, porque ya expuse la estructura de la sustitución, de la metáfora realizada, que constituye lo que llamé el milagro de la aparición del *erastés* allí donde estaba el *erómenos*. Se trata precisamente de aquello por cuya falta Sócrates no puede sino negarse a entregar, por así decir, el simulacro. Si plantea ante Alcibíades que no puede mostrarle los signos de su deseo, es porque recusa haber sido él mismo, en forma alguna, un objeto digno del deseo de Alcibíades — tanto como del deseo de nadie.

Observen en este punto que el mensaje socrático, aunque contiene algo que hace referencia al amor, ciertamente en sí mismo, en lo fundamental, no parte de un centro de amor. Sócrates nos es presentado como un *erastḗs*, un deseante, pero nada está más lejos de su imagen que la irradiación amorosa que, por ejemplo, parte del mensaje crístico. Ni efusión, ni don, ni mística, ni éxtasis, ni siquiera mandamiento, se desprenden de él. Nada está más lejos del mensaje de Sócrates que el *amarás a tu prójimo como a ti mismo*, fórmula que se encuentra notablemente ausente, en su dimensión propia, de todo lo que él dice.

Esto es, sin duda, lo que siempre les ha chocado a los exégetas, quienes, en sus objeciones a la ascesis del *eros*, dicen que lo ordenado en este mensaje es *amarás ante todo, en tu alma, aquello que es más esencial*. Esto no es más que una apariencia, y el mensaje socrático, tal como nos lo transmite Platón, no comete aquí un error porque, como ustedes van a ver, la estructura se conserva. Y precisamente porque se conserva, también nos permite entrever de forma más certera el misterio oculto bajo el mandamiento cristiano.

Por eso mismo es posible dar una teoría general del amor, bajo cualquier fenómeno que sea una manifestación del amor. Esto, a primera vista, puede parecerles sorprendente, pero piensen que una vez que tienes la clave — me refiero a lo que llamo la metáfora del amor — te la vas encontrando por todas partes.

Yo les hablé a través de Víctor Hugo, pero también está el libro original de la historia de Ruth de Booz. Si esta historia se desarrolla ante nosotros de un modo que nos inspira — salvo algún malpensado que no vea en ella sino un asunto sórdido entre un viejo y una criada —, es también porque suponemos esta insciencia — *Booz no sabía que allí había una mujer* — y porque Ruth es ya para Booz, inconscientemente, el objeto al que ama. Y también suponemos, en este caso de una manera formal — *Y Ruth no sabía lo que Dios quería de ella* —, que el tercero, aquel lugar divino del Otro en tanto que es allí donde se inscribe la fatalidad del deseo de Ruth, es lo que aporta su carácter sagrado a la vigilancia nocturna a los pies de Booz.

La subyacencia de la insciencia, en la que se sitúa ya, en una anterioridad velada, la dignidad del *erṓmenos* para cada uno de los *partenaires* — en esto reside todo el misterio de la significación de amor que adquiere la revelación del deseo de ambos.

3

Volvamos a *El Banquete* para ver cómo se desarrollan las cosas.

Alcibíades no comprende. Tras oír a Sócrates, le dice — Óyeme, ya he dicho todo lo que tenía que decir, ahora te toca a ti saber qué debes hacer. Le enfrenta, como se suele decir, a sus responsabilidades. Y Sócrates le responde — Ya hablaremos de todo eso, hasta mañana, todavía tenemos muchas cosas que decir al respecto. En resumen, sitúa las cosas en el plano de la continuación de un diálogo, lo compromete en sus propias vías, las suyas, las de Sócrates. Así, se ausenta en el punto en que se advierte la codicia de Alcibíades.

Esta codicia, ¿podemos decir acaso que es la codicia de lo mejor? Lo que cuenta es que se exprese en términos de objeto. Alcibíades no dice — Es por mi bien, o por mi mal, por lo que quiero eso que no es comparable con nada y que se encuentra en ti, *ágalma*. Dice — Lo quiero porque lo quiero, sea mi bien o sea mi mal. Y aquí, precisamente, revela Alcibíades la función central en la articulación de la relación del amor. Por eso también Sócrates se niega a responderle a su vez en este plano.

El mandato de Sócrates es — Ocúpate de tu alma, busca tu perfección. Por su actitud de rechazo, por su severidad, por su austeridad, por su *noli me tangere*, Sócrates implica a Alcibíades en el camino de su bien. Pero, de todas formas, ¿es tan seguro que no tengamos que dejarle, a este *su bien*, alguna ambigüedad? Lo que se pone en tela de juicio desde que este diálogo de Platón resuena en el mundo, ¿no es acaso la identidad del objeto del deseo con este *su bien*? ¿Y nosotros, no debemos traducirlo como el bien de acuerdo con el modo en que Sócrates traza su vía para quienes le siguen a él, que aporta al mundo un discurso nuevo?

Observemos que, en la actitud de Alcibíades, hay algo — iba a decir sublime, en todo caso absoluto y apasionado — que confina con una naturaleza muy distinta y con un mensaje distinto, el del Evangelio. Allí se nos dice que quien sabe que en un campo hay un tesoro — no se dice qué es ese tesoro — es capaz de comprar el campo para gozar del tesoro. Éste es el margen que distingue a la posición de Sócrates de la de Alcibíades. Alcibíades es el hombre del deseo.

Pero, me dirán ustedes — ¿Por qué quiere ser amado? A decir verdad, ya es amado, y él lo sabe. El milagro del amor se realiza en él en tanto que se convierte en el deseante. Y cuando Alcibíades manifiesta estar enamorado, no lo está, digamos, como una jovencita. Como él es Alcibíades, aquel

cuyos deseos no conocen límites, cuando se adentra en el campo referencial que para él es el campo del amor demuestra un caso muy notable de ausencia de temor a la castración, dicho de otra manera, de falta total de aquella famosa *Ablehnung der Weiblichkeit*. Todo el mundo sabe, en efecto, que en los modelos antiguos los tipos más extremos de la virilidad van siempre acompañados de un perfecto desdén del posible riesgo de hacerse tratar como a una mujer, aunque sea por sus propios soldados, como le ocurrió, ustedes ya lo saben, a César.

Aquí Alcibíades le hace a Sócrates una escena femenina. De todas formas, sigue siendo Alcibíades, en el plano que le corresponde. Y por este motivo, antes de terminar con el discurso de Alcibíades, aún tenemos que conceder toda su importancia al complemento que le aporta a su elogio, o sea, el asombroso retrato destinado a completar la figura impasible de Sócrates. Impasibilidad significa que ni siquiera puede soportar ser tomado como pasivo, amado, *erómenos*. La actitud de Sócrates, lo que Alcibíades despliega para nosotros como su coraje, está hecho de una profunda indiferencia ante todo lo que ocurre a su alrededor, aun lo más dramático.

Una vez franqueado el final de este desarrollo en el que culmina la demostración de Sócrates como un ser sin igual, he aquí cómo le responde Sócrates a Alcibíades — Me das toda la impresión de estar en tus cabales. Ahora bien, Alcibíades se ha expresado amparándose en un *no sé lo que digo*. Si Sócrates, que sabe, le dice que le parece que está en sus cabales, Νήφειν μοι δοκεῖς, o sea — Aunque estés borracho, puedo leer algo en ti. ¿Qué? Es Sócrates quien lo sabe, no Alcibíades.

Sócrates indica de qué se trata refiriéndose a Agatón.

Al final de su discurso, en efecto, Alcibíades se vuelve hacia Agatón para decirle — Ya ves, no te dejes engañar por éste. Ya ves cómo fue capaz de tratarme, no vayas con él. Se lo dice de manera accesoria. A decir verdad la intervención de Sócrates, en la medida en que la he llamado interpretación, no tendría sentido si no se apoyara en este *de manera accesoria*. *De manera accesoria*, dice, es como le has dado un lugar al final de todo tu discurso. Lo que nos dice Sócrates es que Agatón estaba presente como objetivo en todas las circunlocuciones de Alcibíades, y que todo su discurso se iba enroscando alrededor de él. Como si tu discurso — es así como se debe traducir, no lenguaje — no hubiera tenido otro objetivo — ¿cuál, sino enunciar que yo estoy obligado a amarte a ti y a ningún otro, y que Agatón, por su parte, lo está a dejarse amar por ti y por nadie más?

Esto, dice, es del todo transparente, καταδηλον, en tu discurso. Sócrates dice ciertamente esto, que lo lee a través del discurso aparente. Y, de manera muy precisa, *ese drama de tu invención*, como él lo llama, ese σατυρικόν σου δρᾶμα, es perfectamente transparente, aquella metáfora de los silenos — es ahí donde se ven las cosas.

En efecto, tratemos de reconocer su estructura. A fin de cuentas, lo que tú quieres, le dice Sócrates a Alcibíades, es ser amado por mí y que Agatón sea tu objeto — no se puede dar ningún otro sentido a este discurso, aparte de los sentidos psicológicos más superficiales, algo tan vago como despertar celos en el otro — nada de eso. De lo que se trata efectivamente es de esto, y Sócrates lo admite manifestándole su deseo a Agatón y pidiéndole, en suma, lo que Alcibíades le ha pedido antes. Prueba de ello es que, si consideramos todas las partes del diálogo de *El Banquete* como un extenso epitalamio — y si esto, que es a lo que conduce toda esa dialéctica, tiene algún sentido —, lo que ocurre al final es que Sócrates lleva a cabo el elogio de Agatón.

Que Sócrates elogie a Agatón es la respuesta a la demanda, no pasada, sino presente, de Alcibíades. Cuando Sócrates elogia a Agatón, satisface a Alcibíades. Le da satisfacción mediante su acto actual de declaración pública, situando en el plano del Otro universal lo que ocurrió entre ellos tras los velos del pudor. La respuesta de Sócrates es la siguiente — Puedes amar a aquel a quien voy a elogiar, porque elogiándolo sabré hacer pasar, yo, Sócrates, tu imagen amando en tanto es mediante la imagen tuya amando como entrarás en la vía de las identificaciones superiores que traza el camino de la belleza.

Pero conviene no desconocer que aquí Sócrates, precisamente porque sabe, sustituye una cosa por otra cosa. No es la belleza, ni la ascesis, ni la identificación con Dios lo que desea Alcibíades, sino aquel objeto único, aquello que vio en Sócrates y de lo que Sócrates le aparta — porque sabe que él no lo tiene.

Pero Alcibíades, por su parte, sigue deseando lo mismo. Lo que busca en Agatón, no lo duden, es el mismo punto supremo donde el sujeto se aniquila en el fantasma, sus *agálmata*.

Sócrates sustituye aquí lo que llamaré el señuelo de los dioses por su propio señuelo. Lo hace con toda autenticidad, en la medida en que sabe qué es el amor. Y precisamente porque lo sabe, está destinado a engañarse — o sea, a desconocer la función esencial de ese objeto, el *ágalma*, que constituye la meta.

Ayer nos hablaron de modelos teóricos. Es imposible no mencionar a este respecto, aunque sólo sea como soporte de nuestro pensamiento, la dialéctica intrasubjetiva del ideal del yo, del yo ideal y, precisamente, del objeto parcial, y también lo es no recordar el pequeño esquema que les di en otro tiempo del espejo esférico.

Frente a este espejo se crea, surge, el fantasma de la imagen real del florero oculto en el aparato. Si esta imagen ilusoria puede ser soportada y percibida como real, es en la medida en que el ojo se acomoda respecto a aquello a cuyo alrededor dicha imagen se realiza, o sea, la flor que hemos puesto nosotros. Les he enseñado a sostener con esas tres notaciones, el ideal del yo, el yo ideal y *a* — el ágalma del objeto parcial — las relaciones recíprocas de los tres términos que están en juego cada vez que se constituye ¿qué? — precisamente lo que está en juego al final de la dialéctica socrática.

Se trata de aquello que Freud nos enunció como lo esencial del enamoramiento y que, con el fin de darle consistencia, introduje en este esquema. A saber, el reconocimiento del fundamento narcisista, en cuanto constituye la sustancia del yo ideal.

La encarnación imaginaria del sujeto — de esto es de lo que se trata en esta referencia triple. Y ustedes me permitirán que llegue, por fin, a lo que quiero decir — el demonio de Sócrates es Alcibíades.

Es Alcibíades, exactamente, en el sentido en que en el discurso de Diótima nos dicen que el amor no es un dios, sino un demonio, o sea que envía a los mortales el mensaje que los dioses tienen para darle.

Y por eso nos ha resultado inevitable, a propósito de este diálogo, evocar la naturaleza de los dioses.

4

Voy a dejarles durante quince días, y les daré una lectura — el *De Natura deorum* de Cicerón. Es una lectura que me hizo mucho daño en una época muy pretérita, debido a un célebre pedante que viéndome sumergido en ella hizo muy malos augurios acerca del enfoque descentrado de mis preocupaciones profesionales.

Léanlo, para ponerse a punto. Constatarán que el Sr. Cicerón no es el zoquete que tratan de pintarles cuando les dicen que los romanos eran gente que se limitaba a seguir a otros. Es un tipo que articula cosas que te llegan directamente al corazón.

Verán toda clase de cosas enormemente curiosas, como por ejemplo que en su época iban a Atenas tras la sombra de las grandes *pin-ups* de los tiempos de Sócrates. Iban allí diciéndose — encontraré a las Cármides en cualquier rincón. Verán ustedes que nuestra Brigitte Bardot, al lado de los efectos de los Cármides, es la última de la fila. Hasta los muchachitos tenían unos ojazos así de grandes.

En Cicerón, se ven cosas bien curiosas. En particular hay un pasaje que ahora no sé decir cuál es, pero que es de este género — los bellos muchachos, esos a los que está muy bien amar, según nos han enseñado los filósofos, por mucho que los busques sólo encuentras alguno de vez en cuando, no más. ¿Qué quiere decir esto? ¿Acaso la pérdida de la independencia política produce como efecto irremediable alguna decadencia racial, o tan sólo la desaparición de aquel misterioso brillo, de aquel ἵμερος ἐναργής, el brillo del deseo del que nos habla Platón en *Fedro*? De esto nunca sabremos nada.

Allí aprenderán ustedes muchas cosas más. Aprenderán que saber dónde se sitúa eso de los dioses es una cuestión seria. Es una cuestión que no ha perdido su importancia para nosotros. Si lo que aquí les digo puede servirles de algo, algún día en que sus certezas se deslicen sensiblemente, cuando sientan ustedes que el suelo se mueve debajo de sus pies — pues bien, una de esas cosas habrá sido recordarles la existencia real de los dioses.

Entonces, ¿por qué no nos fijamos también en aquel objeto de escándalo que eran los dioses de la mitología antigua? Sin tratar de reducirlos a paquetes de fichas ni a agrupaciones de temas, preguntémonos qué podía significar que aquellos dioses tuvieran el comportamiento que ustedes saben, cuya forma más característica era el robo, la estafa, el adulterio — por no hablar de su impiedad, en eso eran especialistas.

En otras palabras, la cuestión de qué es el amor de un dios queda planteada de forma efectiva por el carácter escandaloso de la mitología antigua. Su clímax se encuentra en el origen, en Homero. No hay forma más arbitraria de conducirse, más injustificable, más incoherente, más irrisoria, que la de aquellos dioses. Lean la *Ilíada*, están metiéndose constantemente en los asuntos de los hombres, intervienen en ellos sin cesar. Y de todas formas no se puede decir que se trate de historias soporíferas. Nosotros no podemos adoptar esta perspectiva, nadie puede hacerlo, ni el más bruto de los brutos. No, ahí están, bien presentes. ¿Qué puede significar que los dioses sólo se manifiesten a los hombres de esta manera?

Hay que ver lo que ocurre cuando les da por amar a una mortal, por ejemplo. Nada los detiene, hasta que la mortal, desesperada, se transforma en laurel o en rana, no hay forma de detenerlos. Nada está más lejos del temblor del ser frente al amor que el deseo de un dios, o también de una diosa, por otra parte — no veo por qué no meterlas también a ellas en esto.

Tuvo que ser Giraudoux quien nos restituyera las dimensiones, la resonancia de aquel prodigioso mito de Anfitrión. Fue inevitable que el gran poeta hiciera brillar, en el mismo Júpiter, algo que podría parecerse a una especie de respeto ante los sentimientos de Alcmena, pero es para que nosotros lo veamos posible. Para quien sepa entenderlo, se podría decir que este mito sigue siendo a pesar de todo el colmo de la blasfemia — y sin embargo, no era así como lo entendían los Antiguos.

Porque las cosas llegan lo más lejos que se puede ir. Es el estupro divino disfrazado de humana virtud. En otros términos, cuando digo que nada puede detenerlos, es que llegan a convertir en engaño hasta lo mejor. Ésta es la clave del asunto, que los mejores, los dioses reales, llevan la impasibilidad hasta aquel punto del que les hablaba hace un rato, el de no soportar siquiera la calificación pasiva.

Ser amado es entrar necesariamente en la escala de lo deseable, y ya se sabe las dificultades que tuvieron los teólogos del cristianismo para desembarazarse de ella. Porque si Dios es deseable, lo puede ser más o menos. Así, hay toda una escala del deseo. ¿Y qué es lo que deseamos en Dios, sino lo deseable? Pero entonces — ¿ya no es Dios? De manera que, en el momento en que trataban de otorgarle a Dios su valor más absoluto, se encontraban atrapados en un círculo vertiginoso — y salían de él con dificultades, para preservar la dignidad del objeto supremo.

Los dioses de la Antigüedad no se andaban con rodeos. Sabían que sólo se podían revelar a los hombres mediante el escándalo, el *ágalma* de algo que viola todas las reglas como pura manifestación de una esencia, la cual, por su parte, permanecía completamente oculta, su enigma quedaba del todo escondido. De ahí la encarnación *daimónica* de sus hazañas escandalosas. Y en este sentido digo que Alcibíades es el demonio de Sócrates.

Alcibíades, sin saberlo, aporta la representación verdadera de lo que implica la ascesis socrática. Muestra lo que hay allí, algo que no está ausente, créanme, en la dialéctica del amor tal como fue ulteriormente elaborada en el cristianismo. En relación con este punto se produjo, sin duda, aquella crisis que en el siglo XVI hizo bascular la larga síntesis — y yo diría el largo equívoco — sobre la naturaleza del amor que se había mantenido y desarrollado durante toda la Edad Media en una perspectiva tan postsocrática.

Quiero decir, por ejemplo, que el dios de Escoto Erígena no difiere del dios de Aristóteles, porque como mueve es en tanto que *erómenon*. Son coherentes — si Dios hace girar el mundo es por su belleza. ¿Qué distancia hay entre esta perspectiva y la que le oponen? — pero no es su opuesta, tal es el sentido de lo que trato de articular.

La perspectiva del *ágape* se articula en oposición, en la medida en que ésta nos enseña expresamente que Dios nos ama como pecadores, nos ama tanto por nuestro mal como por nuestro bien. Aquí está, en efecto, el sentido del vuelco que se ha producido en la historia de los sentimientos del amor — y, curiosamente, en el preciso momento en que el mensaje platónico reaparece en sus textos auténticos. El *ágape* divino dirigido al pecador en cuanto tal, éste es el centro y el corazón de la posición luterana. Pero no crean que se trataba de algo que estuviera reservado a una herejía, a una resurrección local dentro de la catolicidad. Basta con echar una mirada, aunque sea superficial, a lo que vino a continuación, la Contrarreforma — a saber, la erupción de lo que se ha llamado el arte del Barroco —, para darse cuenta de que ello no es sino la puesta en evidencia, la erección propiamente dicha del poder de la imagen en lo que ésta tiene de seductora.

Tras el largo malentendido que había llevado a sostener la relación trinitaria en la divinidad — de lo cognoscente a lo conocido, volviendo a lo conocido en lo cognoscente a través del conocimiento —, vemos aproximarse allí lo que es nuestra revelación — que las cosas van desde el inconsciente hacia el sujeto que se constituye en su dependencia, y vuelven hasta el objeto-núcleo que llamamos *ágalma*.

Ésta es la estructura que rige por la danza entre Alcibíades y Sócrates.

Alcibíades muestra la presencia del amor, pero sólo la muestra en la medida en que Sócrates, que sabe, puede equivocarse — y sólo le acompaña equivocándose. El engaño es recíproco. Tan cierto es esto en el caso de Sócrates — si esto es un engaño y si es verdad que se engaña — como lo es en el caso de Alcibíades que está atrapado en el engaño.

Pero ¿cuál es el engañado más auténtico? — sino el que sigue firmemente y sin dejarse desviar, lo que le dicta un amor que llamaré espantoso.

***

No crean que aquella que se ubica en el origen de este discurso, Afrodita, sea una diosa sonriente.

Un presocrático — creo que es Demócrito — dice que en el origen estaba ella sola. Y es a propósito de ello que el término *ágalma* aparece por primera vez en los textos griegos. Venus, para llamarla por su nombre, nace todos los días.

El nacimiento de Afrodita es cada día. Y tomando del propio Platón un equívoco que es, creo yo, una verdadera etimología, concluiré mi discurso con estas palabras — καλημερα, buenos días, καλιμερος, buenos días y buen deseo —, sobre la reflexión que aquí les he aportado respecto a la relación del amor con algo que siempre se ha llamado el amor eterno. Que no les pese demasiado pensar en él al recordar que este término, el amor eterno, lo pone Dante expresamente en las puertas del Infierno.

8 DE FEBRERO DE 1961

EL OBJETO DEL DESEO Y LA DIALÉCTICA DE LA CASTRACIÓN

XII

LA TRANSFERENCIA EN PRESENTE

Decadencia del Otro.
Dignidad del sujeto.
Transferencia no es sólo repetición.
El verdadero resorte del amor.
La interpretación de Sócrates.

Creo que la mayoría de ustedes todavía lo recuerda — así pues, llegamos al término de nuestro comentario de *El Banquete*.

Tal como, si no les expliqué, al menos les indiqué en varias ocasiones, este diálogo de Platón se encuentra históricamente en el principio, no sólo de lo que se podría llamar una explicación del amor en nuestra era cultural, sino de un desarrollo de esta función, que es en suma la más profunda, la más radical, la más misteriosa de las relaciones entre los sujetos.

En el horizonte del comentario que he desarrollado ante ustedes, se dibujaba todo el desarrollo de la filosofía antigua y hasta del cristianismo.

La filosofía antigua, como ustedes saben, no promovió simplemente una posición especulativa. Zonas enteras de la sociedad fueron orientadas en su acción práctica por la especulación surgida de Sócrates. Si Hegel hizo de posiciones como las posiciones estoicas o epicúreas los antecedentes del cristianismo, no fue en absoluto de un modo artificial o ficticio. Estas posiciones fueron efectivamente vividas por un conjunto muy amplio de sujetos como algo que guió su vida de una forma equivalente, antecedente, a modo de preparación, respecto a lo que les aportó luego la posición cristiana, que comporta también una dimensión que va más allá de la especulación, y que el propio texto de *El Banquete* siguió marcando profundamente.

No se puede decir, en efecto, que las posiciones teológicas fundamentales enseñadas por el cristianismo hayan carecido de resonancia, de capacidad para influir profundamente en la problemática de todos, y en especial la de quienes se encontraron, en el desarrollo histórico, en la vanguardia por la posición de ejemplo que asumían a títulos diversos, ya sea por lo

que decían, ya sea por su acción directiva. Se trata de eso que llaman la santidad. Esto sólo ha podido quedar indicado aquí en el horizonte, y con eso nos basta.

Con eso nos basta, porque si hubiéramos querido activar desde este punto de partida lo que tenemos que decir aquí, hubiéramos tomado las cosas desde un nivel posterior. Pero si hemos escogido más bien este punto inicial que es *El Banquete*, si lo hemos comentado, es porque entraña algo completamente radical en lo referente al resorte del amor cuyo título lleva y que, según se indica, constituye su tema.

1

Creo no estar exagerando si digo que aquello con lo que concluimos la última vez ha sido hasta ahora obviado por todos los comentadores de *El Banquete,* y que, a este respecto, en la secuencia de la historia del desarrollo de las virtualidades que entraña este diálogo, nuestro comentario constituye un hito.

Hemos creído captar en el propio escenario de lo que ocurre entre Alcibíades y Sócrates la última palabra de lo que Platón quiere decirnos sobre la naturaleza del amor. Esto supone que en la presentación de lo que se puede llamar su pensamiento, Platón protegió deliberadamente el lugar del enigma — en otras palabras, su pensamiento no es del todo patente, no está del todo dado, desarrollado, en este diálogo.

Ahora bien, no hay nada de excesivo en pedirles que lo admitan, por la simple razón de que, según la opinión de todos los comentadores antiguos, y especialmente los modernos, de Platón — no es un caso único —, un examen atento de los diálogos muestra muy evidentemente que hay allí un elemento exotérico y al mismo tiempo un elemento cerrado. Las formas más singulares de este cierre, incluidas las trampas más características que lindan con el engaño, con la dificultad que se produce como tal, tienen la finalidad de que no comprendan quienes no tienen que comprender. Esto es verdaderamente estructurante, fundamental, en todo lo que nos ha quedado de las exposiciones de Platón.

Admitirlo es también admitir lo que siempre puede tener de escabroso adelantarse, ir más lejos, tratar de abrir brecha, adivinar en su último resorte qué es lo que Platón nos indica. Pero en cuanto a la temática del amor tal como se presenta en *El Banquete*, a la que nos hemos limitado, nos resulta difícil, a nosotros, analistas, no reconocer el puente que se lanza, la mano que se nos tiende, en la articulación del último escenario de *El* Banquete, o sea, la escena que se desarrolla entre Alcibíades y Sócrates.

Se lo he articulado a ustedes y se lo he hecho percibir en dos tiempos. Les he mostrado la importancia en la declaración de Alcibíades, del tema del *ágalma*, del objeto oculto en el interior del sujeto Sócrates. Y les he mostrado que es muy difícil no tomárselo en serio. En la forma y en la articulación en que nos lo presentan, no se trata de expresiones metafóricas, bellas imágenes, para decir que, en suma, Alcibíades espera mucho de Sócrates. Aquí se revela una estructura en la que podemos encontrar aquello que nosotros somos capaces de articular como fundamental en lo que llamaré la posición del deseo.

Pidiendo excusas a quienes son aquí recién llegados, quiero suponer conocidas por mi auditorio, en su característica general, las elaboraciones de la posición del sujeto que ya he aportado, y que se indican en el resumen topológico que aquí llamamos, convencionalmente, el grafo.

Su forma general la da el *splitting*, el desdoblamiento de fondo de las dos cadenas en las que se constituye el sujeto. Ello supone que admitamos como demostrado de ahora en adelante que este desdoblamiento es por sí mismo requerido por la relación lógica inicial, inaugural, del sujeto con el significante en cuanto tal, que la existencia de una cadena significante inconsciente se deriva ya de plantear el término del sujeto en cuanto determinado como sujeto por el hecho de ser el soporte del significante.

Que aquellos para quienes esto no son más que afirmaciones, proposición todavía no demostrada, se tranquilicen. Tendremos que retomarlas. Pero esta mañana tenemos que recordar que esto ha sido anteriormente articulado aquí.

En relación con la cadena significante inconsciente como constitutiva del sujeto que habla, el deseo se presenta propiamente en una posición que sólo se puede concebir sobre la base de la metonimia determinada por la existencia de la cadena significante. La metonimia es aquel fenómeno que se produce en el sujeto como soporte de la cadena significante. Debido al hecho de que el sujeto sufre la marca de la cadena significante, hay algo profundamente instituido en él que llamamos metonimia, y que no es sino la posibilidad del desarrollo indefinido de los significantes bajo la continuidad de la cadena significante. Todo lo que una vez se encuentra asociado con la cadena significante — el elemento circunstancial, el elemento de actividad, el elemento del más allá, de término donde desemboca esta actividad —, todos estos elementos, en condiciones apropiadas, pueden verse

tomados como equivalentes los unos de los otros. Un elemento circunstancial puede adquirir el valor representativo de lo que es el término de la enunciación subjetiva, del objeto hacia el cual el sujeto se dirige, o también de la propia acción del sujeto.

Ahora bien, en la misma medida en que se presenta algo que revaloriza esa especie de deslizamiento infinito, el elemento disolutivo que aporta por sí misma en el sujeto la fragmentación significante, eso toma valor de objeto privilegiado, que detiene este deslizamiento infinito. Un objeto puede adquirir así respecto al sujeto el valor esencial que constituye el fantasma fundamental. El propio sujeto se reconoce allí como detenido, o, para recordarles una noción más familiar, fijado. En esta función privilegiada, lo llamamos *a*. Y en la medida en que el sujeto se identifica con el fantasma fundamental, el deseo en cuanto tal adquiere consistencia, y puede ser designado — el deseo en juego para nosotros está también arraigado, por su posición misma, en la *Hörigkeit*, es decir, para volver a nuestra terminología, se plantea en el sujeto como deseo del Otro, A mayúscula.

A es definido por nosotros como el lugar de la palabra, ese lugar siempre evocado en cuanto hay palabra, ese lugar tercero que existe siempre en las relaciones con el otro, *a*, en cuanto hay articulación significante. Este A no es un otro absoluto, un otro que sería lo que nosotros llamamos, en nuestra verbigeración moral, el otro respetado como sujeto, como nuestro igual moralmente. No, este Otro tal como les enseño aquí a articularlo, que a la vez es exigido y necesario como lugar, pero que al mismo tiempo está sometido sin cesar a la pregunta de qué lo garantiza a él mismo, es un Otro perpetuamente evanescente, y que, por este hecho, nos deja a nosotros mismos en una posición perpetuamente evanescente.

Ahora bien, con lo que el amor está propiamente relacionado es con la pregunta planteada al Otro acerca de lo que puede darnos y lo que tiene que respondernos. No es que el amor sea idéntico a cada una de esas demandas con las que le acosamos, pero se sitúa en el más allá de esta demanda, en la medida en que el Otro puede respondernos o no como última presencia.

Todo el problema consiste en darse cuenta de la relación que vincula al Otro a quien se dirige la demanda de amor a la aparición del deseo. El Otro ya no es entonces en absoluto nuestro igual, el Otro al que aspiramos, el Otro del amor, sino algo que representa, propiamente hablando, una decadencia — quiero decir, algo que es de la naturaleza del objeto.

De lo que se trata en el deseo es de un objeto, no de un sujeto. En este punto es donde reside lo que se puede llamar el mandato espantoso del dios del amor. Este mandato es precisamente hacer del objeto que él nos designa algo que, en primer lugar, es un objeto y, en segundo lugar, un objeto ante el cual desfallecemos, vacilamos, desaparecemos como sujeto. Porque esta decadencia, esta depreciación, somos nosotros, como sujeto, quienes cargamos con ella.

Lo que le ocurre al objeto es precisamente lo contrario. Empleo aquí términos que no son los más apropiados, pero no importa, se trata de que se transmita y de que me haga entender correctamente — este objeto, por su parte, es sobrevalorado. Y en la medida en que es sobrevalorado, tiene la función de salvar nuestra dignidad de sujeto, es decir, de hacer de nosotros algo distinto de un sujeto sometido al deslizamiento infinito del significante. Hace de nosotros algo distinto del sujeto de la palabra, eso único, inapreciable, irreemplazable a fin de cuentas, que es el verdadero punto donde podemos designar lo que llamé la dignidad del sujeto.

El equívoco del término individualidad no es que seamos algo único como este cuerpo que es éste y ningún otro. La individualidad consiste enteramente en la relación privilegiada en la que culminamos como sujeto en el deseo.

Lo único que estoy haciendo es exponer el carrusel de la verdad en el que giramos desde el comienzo de este seminario.

Este año se trata, con la transferencia, de mostrar cuáles son sus consecuencias en lo más íntimo de nuestra práctica.

2

¿Cómo es que llegamos a esta transferencia tan tarde? — me dirán ustedes entonces.

Por supuesto. Lo propio de las verdades es que nunca se muestran enteras. Por decirlo todo, las verdades son sólidos de una opacidad bastante pérfida. Ni siquiera tienen, al parecer, esa propiedad que somos capaces de realizar en los sólidos, la transparencia, no nos muestran a la vez sus aristas anteriores y posteriores. Hay que rodearlas, e incluso, diría yo, hacerles dar una pirueta.[1]

En lo que se refiere a la transferencia tal como la abordamos este año — y ya han visto ustedes con qué hechizo he podido conseguir conducir-

1. *Tour de passe passe.* [N. del T.]

les durante algún tiempo haciendo que se ocuparan conmigo del amor —, seguramente se habrán dado cuenta de que la abordaba de acuerdo con una tendencia, desde una perspectiva, que no sólo no es la perspectiva clásica, sino que además no es la perspectiva mediante la cual yo había abordado ante ustedes su problemática.

Hasta ahora siempre me había quedado para mí lo que he planteado sobre este tema, diciendo que había que desconfiar tremendamente de aquello que constituye su apariencia, a saber, el fenómeno connotado las más de las veces bajo los términos de transferencia positiva o negativa. Estos términos son del orden de la colección y del nivel de ese discurso cotidiano en el que, no sólo un público más o menos informado, sino nosotros mismos, nos referimos a la transferencia.

Siempre les he recordado que hay que partir del hecho de que la transferencia, en último término, es el automatismo de repetición. Ahora bien, si desde el comienzo de este año me limito a hacerles seguir los detalles del movimiento de *El Banquete* de Platón, donde sólo se trata del amor, es obviamente para introducirles en la transferencia por otro lado. Se trata, pues, en primer lugar, de conjugar estas dos vías.

Esta distinción es tan legítima que se la puede encontrar en los autores.

Se leen cosas muy singulares en los autores, y uno se da cuenta de que si no se dispone de las guías, de las líneas que son las que aquí les proporciono a ustedes, llegan a cosas completamente asombrosas. No me molestaría que alguien un poco ágil nos leyera aquí un breve informe a este respecto y que pudiéramos discutirlo de verdad. Incluso puedo decir que lo deseo, en este momento de nuestro seminario, por razones precisas y puntuales sobre las que no quiero extenderme, pero ya me ocuparé de ellas en otra ocasión. Ciertamente, es necesario que algunos puedan establecer la mediación entre la asamblea bastante heterogénea que ustedes componen y lo que yo estoy tratando de articular en su presencia. Es evidentemente muy difícil que sin esta mediación me adelante lo suficiente en un discurso que se dirige nada menos que a poner en el centro de la cuestión lo que articulamos este año, la función del deseo, no sólo en el analizado, sino esencialmente en el analista.

Se pregunta uno para quién comporta esto más riesgo. ¿Para quienes, por una razón u otra, saben algo al respecto? ¿O para quienes todavía no pueden saber? De cualquier forma, tiene que haber un modo de abordar este tema ante un auditorio suficientemente preparado, aunque no tenga la experiencia del análisis.

Dicho esto, propongo a su atención un artículo de Herman Nunberg, aparecido en 1951 en el *International Journal of Psychoanalysis*, y que se

llama "Transference of reality", transferencia de la realidad. Este texto, como por otra parte todo lo que se ha escrito sobre la transferencia, es ejemplar de las dificultades y de los escamoteos que se producen a falta de un abordaje suficientemente metodológico, orientado, esclarecido, del fenómeno de la transferencia. En este breve artículo, que tiene exactamente nueve páginas, el autor llega en efecto a distinguir la transferencia y el automatismo de repetición. Son, dice él, cosas esencialmente distintas. Esto es, sin duda, llegar lejos, y no es ciertamente lo que yo les digo. Pediré pues a alguien que confeccione para la próxima vez un informe de diez minutos sobre cuanto le parezca que se desprende de la estructura del enunciado de este artículo, y la forma en que es posible corregirlo.

De momento, señalemos bien de qué se trata.

En el origen, la transferencia es descubierta por Freud como un proceso, lo subrayo, espontáneo — y como nos encontramos, en la historia, en el origen de la aparición de este fenómeno, un proceso espontáneo lo bastante inquietante como para apartar de la primera investigación analítica a un pionero de los más eminentes, Breuer.

Muy rápidamente, la transferencia es advertida y es vinculada a lo más esencial de la presencia del pasado en tanto ésta es descubierta por el análisis. He sopesado mucho todos estos términos, y les ruego que tomen nota de lo que retengo para fijar los puntos principales de la dialéctica que está en juego.

Muy rápidamente también se admite, a título de una tentativa que será confirmada por la experiencia, que este fenómeno es manejable mediante la interpretación.

La interpretación existe ya en ese momento, en la medida en que se manifiesta como uno de los mecanismos necesarios para la efectuación de la rememoración en el sujeto. Se advierte que hay algo distinto de la tendencia a la rememoración. Todavía no se sabe qué. En cualquier caso, da igual. Y esta transferencia, se admite enseguida que es manejable mediante la interpretación, y por lo tanto, si ustedes quieren, permeable a la acción de la palabra.

Esto introduce enseguida la pregunta que permanece abierta para nosotros y que es la siguiente.

El fenómeno de transferencia está, a su vez, situado en posición de sostén de la acción de la palabra. En efecto, al mismo tiempo que se descubre la transferencia, se descubre que si la palabra tiene efecto como lo ha tenido hasta entonces antes de que esto fuera advertido, es porque ahí está la transferencia. De manera que, hasta ahora y en último término, la cuestión

ha estado siempre al orden del día, y la ambigüedad persiste — en el estado actual, nada puede reducir lo siguiente, que la transferencia, por interpretada que sea, conserva en ella una especie de límite irreductible.

El tema ha sido extensamente tratado y vuelto a tratar por los autores más cualificados en el análisis. Les señalo muy particularmente el artículo de Ernest Jones en sus *Papers on Psychoanalysis*, "La función de la sugestión", pero son innumerables.

¿Cuál es, en efecto, la cuestión? En las condiciones centrales, normales, del análisis, en las neurosis, la transferencia es interpretada en base a y con el instrumento de la propia transferencia. Por fuerza, pues, si el analista analiza, interpreta e interviene en la transferencia, tiene que ser desde la posición que la misma transferencia le otorga. Por decirlo todo, queda un margen irreductible de sugestión, un elemento siempre sospechoso, que no se debe a lo que ocurre en el exterior — esto no se puede saber —, sino a lo que la propia teoría es capaz de producir.

De hecho, no son estas dificultades lo que impide avanzar. Con todo, es preciso fijar sus límites, su aporía teórica.

Esto es quizás lo que ulteriormente nos abrirá cierta posibilidad de ir más allá. Observemos bien de qué va, y quizás podremos ver de ahora en adelante por qué vías ir más allá.

La presencia del pasado, pues, ésa es la realidad de la transferencia. ¿No hay de ahora en adelante algo que se imponga y que nos permita una formulación más completa? Es una presencia un poco más que presencia — es una presencia en acto y, como los términos alemanes y franceses lo indican, una reproducción.

Lo que no queda suficientemente puesto de relieve en lo que por lo general se dice es en qué se distingue esta reproducción de una simple pasivización del sujeto. Si la reproducción es una reproducción en acto, entonces hay en la manifestación de la transferencia algo creador. Este elemento, me parece esencial articularlo. Y como siempre, si lo destaco, no es que su localización no sea ya perceptible de una forma más o menos oscura en lo que han articulado los autores.

Si se remiten ustedes a un informe que hizo época, de Daniel Lagache, verán que aquí está el nervio de la distinción que él introdujo — entre repetición de la necesidad y necesidad de repetición — y que, a mi modo de ver, sigue siendo un poco vacilante y turbia a falta de este último avance. Por didáctica que sea esta oposición, en realidad no está incluida, ni siquiera está verdaderamente en cuestión ni por un momento en lo que experimentamos de la transferencia.

Tomemos en primer lugar la necesidad de repetición. No hay duda, no podemos formular los fenómenos de la transferencia sino bajo la enigmática forma siguiente — ¿por qué tiene el sujeto que repetir a perpetuidad una significación? — en el sentido positivo del término, me refiero a lo que nos significa mediante su conducta. Llamar a esto una necesidad es ya alterar lo que está en juego. A este respecto, la referencia a un dato psicológico opaco como el que Daniel Lagache connota pura y simplemente en su informe, a saber, el efecto Zeigarnik, respeta mejor, después de todo, lo que hay que preservar en la estricta originalidad de lo que está en juego en la transferencia.

Si, por otra parte, la transferencia es la repetición de una necesidad, de una necesidad que puede manifestarse en determinado momento como transferencia y en otro como necesidad, está claro que llegamos a un callejón sin salida, pues por lo demás siempre estamos diciendo que es una sombra de necesidad, una necesidad ya superada desde hace mucho tiempo, y que por esta razón su desaparición es posible.

Y por otra parte aquí llegamos al punto donde la transferencia aparece, propiamente hablando, como una fuente de ficción. En la transferencia, el sujeto fabrica, construye algo. Y en consecuencia, me parece, por fuerza hay que integrar inmediatamente a la función de la transferencia el término de ficción. En primer lugar, ¿cuál es la naturaleza de esta ficción? Por otra parte, ¿cuál es su objeto? Y si se trata de ficción, ¿qué es lo que se finge? Y puesto que se trata de fingir, ¿para quién?

Si no se responde enseguida *para la persona a quien uno se dirige*, es porque no se puede añadir *sabiéndolo*. Es porque ahora ya estamos muy alejados, debido al fenómeno, de toda hipótesis de lo que se puede designar masivamente con el nombre de simulación.

Así, no es para la persona a quien uno se dirige en tanto que se sabe. Pero no es que sea lo contrario, a saber, que no porque no se sepa hay que creer que la persona a quien uno se dirige queda por este motivo volatilizada, se desvanece. Todo lo que sabemos del inconsciente desde el principio, a partir del sueño, nos indica que hay fenómenos psíquicos que se producen, se desarrollan, se construyen para ser escuchados, por lo tanto, precisamente, por este Otro que está ahí aunque no se sepa. Aunque no se sepa que están ahí para ser escuchados, están ahí para ser escuchados, y para ser escuchados por un Otro.

En otros términos, me parece imposible eliminar del fenómeno de la transferencia el hecho de que se manifiesta en la relación con alguien a quien se le habla. Este hecho es constitutivo. Constituye una frontera, y nos

incita al mismo tiempo a no diluir el fenómeno de la transferencia en la posibilidad general de repetición que constituye la existencia misma del inconsciente.

Fuera del análisis, hay sin duda repeticiones vinculadas a la constante de la cadena significante en el sujeto. Estas repeticiones hay que distinguirlas estrictamente de lo que llamamos la transferencia, aunque puedan en algunos casos tener efectos homólogos. En este sentido sí se justifica la distinción por la que se deja deslizar, por un lado muy distinto, por un lado erróneo, el personaje sin embargo muy notable que es Herman Nunberg.

Ahora volveré a deslizar aquí un segmento de nuestra exploración de *El Banquete*, al que le dedicaré un rato, para mostrarles su carácter vivificante.

3

Acuérdense de la escena extraordinaria que constituye la confesión pública de Alcibíades y traten de situarla en nuestros términos.

Por fuerza han de percibir ustedes el peso muy notable que tiene esta acción, y que ahí hay algo que va mucho más allá de un puro y simple informe sobre lo ocurrido entre él y Sócrates. No es neutro. Lo demuestra el hecho de que, antes incluso de empezar, Alcibíades mismo se pone a cubierto de no sé qué invocación del secreto, que no tiene simplemente la finalidad de protegerse él mismo. Dice — Que quienes no son capaces ni dignos de escuchar, los esclavos que hay aquí, se tapen los oídos, porque hay cosas que es mejor no escuchar cuando no está a tu alcance escucharlas.

Se confiesa, ¿ante quién? Los otros, todos los otros, aquellos que, por su concierto, sus cuerpos, su concilio, parecen darle el mayor peso posible a lo que se puede llamar el tribunal del Otro. ¿Y qué es lo que constituye el valor de la confesión de Alcibíades ante este tribunal? Es que dice precisamente haber tratado de convertir a Sócrates en algo completamente sometido y subordinado a otro valor distinto del de la relación de sujeto a sujeto. Frente a Sócrates, cara a cara, ha manifestado una tentativa de seducción, ha querido hacer de él, y de la forma más manifiesta, alguien instrumental, subordinado ¿a qué? al objeto de su deseo — el de él, Alcibíades — que es *ágalma*, el buen objeto.

Aún diré más. ¿Cómo no reconocer, nosotros, analistas, de qué se trata? Está claramente dicho — es el buen objeto que Sócrates tiene en la barriga. Ahí Sócrates no es más que el envoltorio de lo que es el objeto del deseo.

Si Alcibíades ha querido manifestar que Sócrates es, respecto a él, esclavo del deseo, que Sócrates le está sometido por el deseo, es para indicar claramente que tan sólo es este envoltorio. El deseo de Sócrates, aunque él lo conoce, ha querido verlo manifestarse en su signo, para saber que el otro, objeto, *ágalma*, estaba a su merced.

Pero precisamente haber fracasado en esta empresa cubre a Alcibíades de vergüenza, y hace de su confesión algo tan cargado. El demonio del Αἰδώς, del pudor, al que en su momento me referí, es lo que interviene en este punto. Esto es lo que es violado. Es que delante de todos se desvela con sus rasgos el secreto más impactante, el último resorte del deseo, que obliga siempre en el amor a disimularlo más o menos — su objetivo es la caída del Otro, A, a otro, *a*. Y encima, en esta ocasión se revela que Alcibíades fracasó en su empresa, que era hacer caer de este escalón a Sócrates.

¿Qué podríamos ver que sea lo más cercano en apariencia a aquello que se puede llamar una búsqueda de la verdad? Se podría creer que éste es el último término de una búsqueda así — no en su función de depuración, de abstracción, de neutralización de todos los elementos, sino muy al contrario en el valor de resolución, incluso de absolución, que aporta. Es muy distinto, como ustedes ven, del simple fenómeno de una tarea no concluida, como dicen.

Una confesión pública, hecha hasta el final, con toda la carga religiosa que le damos, con o sin razón, de eso parece ciertamente que se trata. ¿Pero no parece también que es en este testimonio clamoroso concedido a la superioridad de Sócrates donde debería terminar el homenaje que se rinde al maestro? ¿No es esto lo que subrayaría aquello que algunos han designado como el valor apologético de *El Banquete*?

Ustedes saben, en efecto, las acusaciones que seguían pesando sobre Sócrates, incluso después de muerto, en particular en el panfleto de un tal Polícrates. Todo el mundo sabe que *El Banquete* fue escrito en parte en relación con este libelo — tenemos algunas indicaciones de otros actores — que lo acusa todavía, en esta época, de haber descarriado a Alcibíades y a muchos otros, de haberles indicado que tenían vía libre para la satisfacción de todos sus deseos.

Pero, ¿qué vemos nosotros? Una paradoja. Ahí se revela una verdad, que de alguna manera parece bastarse a sí misma, pero todos tenemos la sensación de que persiste la pregunta — ¿todo esto para qué? ¿A quién se dirige

esto? ¿A quién se trata de instruir en el momento en que se produce la confesión? Sin duda, no es a los acusadores de Sócrates. ¿Cuál es el deseo que empuja a Alcibíades a desnudarse en público? ¿No hay aquí una paradoja que merece la pena destacar? Lo verán ustedes si lo examinan con atención, no es tan simple.

Lo que todo el mundo percibe como una interpretación de Sócrates, lo es en efecto. Sócrates le replica a Alcibíades — Todo lo que acabas de hacer aquí, y sabe Dios que no es evidente, pues bien, es por Agatón. Tu deseo es más secreto que todo el desvelamiento al que te acabas de entregar. Ahora apunta a otro más. Y este otro, yo te lo designo, es Agatón.

Paradójicamente, lo que revela la interpretación de Sócrates, lo que pone en el lugar de lo que se manifiesta, no es algo fantasmático que venga del fondo del pasado y que ya no tenga existencia. Si escuchamos a Sócrates, es la realidad, aunque parezca imposible, lo que hace las veces de aquello que podríamos llamar una transferencia en el proceso de la búsqueda de la verdad. En otros términos, para que me entiendan bien, es como si alguien viniera a decir durante el proceso de Edipo — Edipo prosigue de una forma tan anhelante su búsqueda de la verdad, que ha de llevarle a su perdición, sólo porque no tiene más que una finalidad, escaparse con Antígona. Tal es la situación paradójica a la que nos enfrenta la interpretación de Sócrates.

Hay, sin duda, todo un abanico de detalles. Se ve bien de qué manera puede servir para deslumbrar a los curiosillos eso de llevar a cabo un acto tan brillante, mostrar de qué se es capaz. Pero de todo esto, dice Sócrates, a fin de cuentas, nada de nada.

Se trata enteramente de un acto sobre el que uno se pregunta hasta qué punto sabe Sócrates lo que hace. Cuando le responde a Alcibíades, ¿no parece que merece caer bajo el golpe de la acusación de Polícrates? Él, Sócrates, sabio en las materias del amor, le señala a Alcibíades dónde está su deseo, y hace mucho más que señalarlo, porque de alguna forma va a jugar el juego de dicho deseo por procuración. En efecto, inmediatamente después, Sócrates se dispone a hacer el elogio de Agatón. Y luego, de pronto, mediante una detención de la cámara, queda oculto, todo lo que vemos es fuego, debido a una nueva entrada de juerguistas. Gracias a ello, la cuestión permanece enigmática. Por mucho que el diálogo vuelva indefinidamente sobre sí mismo, no sabremos qué sabe Sócrates de lo que hace.

¿O bien es Platón quien entonces lo suplanta? Sin duda, porque es él quien escribió el diálogo y sabe algo más sobre este particular — y deja que los siglos se extravíen acerca de lo que él, Platón, nos indica como la ver-

dadera razón del amor, creyendo que consiste en llevar al sujeto por las escaleras que le permitan la ascensión hacia lo bello, cada vez más confundido con lo bello supremo. Dicho esto, no es en absoluto a esto a lo que, si seguimos el texto, nos sentimos constreñidos.

Como mucho, en cuanto analistas, podríamos decirnos lo siguiente.

Si el deseo de Sócrates, como parece estar indicado en sus palabras, no es sino llevar a sus interlocutores al γνῶθι σεαυτόν, lo que se traduce, llevado al extremo, en otro registro, como *ocúpate de tu alma*, entonces podemos pensar que hay que tomárselo en serio. Por una parte, en efecto, y les explicaré mediante qué mecanismo, Sócrates es uno de aquellos a quienes les debemos el hecho de tener un alma — quiero decir, el hecho de haber dado consistencia a cierto punto, señalado por la interrogación socrática, con la transferencia que ésta engendra. Pero si es cierto que lo que Sócrates señala de esta forma es, sin saberlo, el deseo del sujeto tal como yo lo defino, deseo del que Sócrates, de forma efectiva ante nosotros, manifiesta hacerse lo que debemos llamar ciertamente su cómplice — si esto es cierto y si lo hace sin saberlo, he aquí a Sócrates en un lugar que nosotros podemos comprender perfectamente, y al mismo tiempo podemos comprender cómo, a fin de cuentas, ha inflamado a Alcibíades.

Porque el deseo en su raíz y en su esencia es el deseo del Otro, y es aquí, hablando con propiedad, donde está el resorte del nacimiento del amor, si el amor es lo que ocurre en ese objeto hacia el cual tendemos la mano mediante nuestro propio deseo, y lo que, cuando nuestro deseo hace estallar su incendio, nos deja ver por un instante esa respuesta, esa otra mano que se tiende hacia nosotros como su deseo.

Este deseo se manifiesta siempre en la medida en que no sabemos. Y Ruth no sabía lo que Dios quería de ella. Pero para no saber lo que Dios quería de ella, era preciso de todas formas que se tratara de que Dios quería de ella alguna cosa. Y si ella no sabe nada al respecto, no es porque no se sepa lo que Dios quería de ella, sino porque, a causa de este misterio, Dios queda eclipsado — pero sigue ahí.

En la medida en que lo que Sócrates desea, él no lo sabe, y que se trata del deseo del Otro, en esta medida Alcibíades es poseído, ¿poseído por qué? — por un amor del cual puede decirse que el único mérito de Sócrates es designarlo como amor de transferencia y remitirlo a su verdadero deseo.

Éstos son los puntos que quería fijar hoy de nuevo para seguir la próxima vez con algo que creo poder mostrar con evidencia, a saber, hasta qué

punto la articulación última de *El Banquete*, este apólogo, esta trama que confina con el mito, nos permite estructurar en torno a la posición de dos deseos la situación del analizado en presencia del analista.

Entonces podremos restituirla verdaderamente a su verdadero sentido de situación de dos, de situación de dos real. Al mismo tiempo podremos situar exactamente en su lugar los fenómenos de amor a veces ultraprecoces que se producen, tan desconcertantes para quienes abordan estos fenómenos — y luego los fenómenos progresivamente más complejos a medida que se hacen más tardíos, en resumen, todo el contenido de lo que ocurre en el plano imaginario. En este plano es donde el desarrollo moderno del psicoanálisis ha creído tener que construir, y no sin fundamento, toda la teoría de la relación de objeto, también la de la proyección, término que está muy lejos de bastarse a sí mismo, y a fin de cuentas toda la teoría de lo que es, durante el análisis, el analista para el analizado.

Esto no se puede concebir sin situar correctamente la posición que el propio analista ocupa respecto al deseo constitutivo del analizado, que es con lo que el sujeto se mete en el análisis, a saber — *¿Qué es lo que quiere?*

1 DE MARZO DE 1961

XIII

CRÍTICA DE LA CONTRATRANSFERENCIA

El inconsciente es en primer lugar del Otro.
El deseo en el analista.
La partida de bridge analítica.
Paula Heimann y Money-Kyrle.
El efecto latente, vinculado a la insciencia.

La última vez terminé, al parecer a satisfacción de ustedes, en el punto de aquello que constituye uno de los elementos, y tal vez el elemento fundamental, de la posición del sujeto en el análisis. Era la cuestión en la que se recorta para nosotros la definición del deseo como deseo del Otro, cuestión en suma marginal, pero que se indica de esta forma como fundamental en la posición del analizado con respecto al analista, aunque él no se la formule — ¿qué es lo que quiere?

Hoy, tras haber avanzado un poco, vamos a dar de nuevo un paso hacia atrás, tal como habíamos anunciado al comienzo de nuestro discurso de la última vez, y a adentrarnos en el examen de las formas en que los otros teóricos, distintos de nosotros, por las evidencias de su praxis, manifiestan en suma la misma topología que yo estoy tratando de fundar ante ustedes, en la medida en que ésta hace posible la transferencia.

En efecto, para dar testimonio de ella a su manera, no por fuerza han de formularla como nosotros. Esto me parece evidente. Como he escrito en alguna parte, no hay necesidad de tener el plano de un apartamento para golpearse la cabeza contra las paredes. Aún diría más — para esta operación, normalmente se prescinde bastante bien del plano. En cambio, la recíproca no es verdadera. Contrariamente a un esquema primitivo de la prueba de la realidad, no basta con golpearse la cabeza contra los muros para reconstituir el plano de un apartamento, sobre todo si esta experiencia se lleva a cabo en la oscuridad. El ejemplo, que aprecio mucho, de *Teodoro busca cerillas*, está ahí para ilustrárselo.

Es una metáfora quizás un poco forzada — quizás tampoco tan forzada como todavía les puede parecer. Es lo que vamos a poner a prueba, la prue-

ba de lo que ocurre en nuestros días cuando los analistas hablan de la transferencia.

1

Cuando los analistas hablan actualmente de la transferencia, ¿de qué hablan? Vayamos directamente a lo más actual de esta cuestión tal como se les plantea a ellos. Se plantea allí mismo donde ustedes perciben claramente que yo la centro este año, a saber, del lado del analista. Y por decirlo todo, lo que los teóricos, y los más avanzados, los más lúcidos, articulan mejor cuando la abordan, es la cuestión llamada de la contratransferencia.

Quisiera recordarles aquí verdades fundamentales. No porque sean fundamentales son siempre expresadas, y si bien no hace falta decirlas, todavía es mejor si se dicen.

Sobre la cuestión de la contratransferencia, existe en primer lugar la opinión común. Es la de cualquiera con tal de que se haya acercado un poco al problema. Es la primera idea que uno se hace, la primera en el sentido de la idea más común que se suele dar al respecto, pero también el abordaje más antiguo de la cuestión, porque la noción de contratransferencia siempre ha estado presente en el análisis. Muy pronto, desde el comienzo de la elaboración de la noción de transferencia, todo lo que en el analista representa su inconsciente en cuanto, diremos nosotros, no analizado, ha sido considerado nocivo para su función y su operar como analista.

En la opinión que se suelen forjar, si algo se convierte en la fuente de respuestas no controladas y, sobre todo, respuestas a ciegas, es porque algo ha permanecido en la sombra. Por eso se insiste en la necesidad de un análisis didáctico que se lleve muy lejos — tomamos términos vagos para empezar —, porque, como está escrito en alguna parte, si se descuidara cierto rincón del inconsciente del analista, de ello resultarían verdaderas manchas ciegas. De ello resultaría eventualmente en la práctica ciertos hechos más o menos graves o molestos — no reconocimiento, intervención fallida, inoportunidad de alguna otra intervención, incluso error. Éste es un discurso que efectivamente se sostiene, que yo pongo en condicional, entre comillas, bajo reserva, que yo no suscribo de entrada, pero que es un discurso admitido.

Pero, por otra parte, uno no puede evitar confrontar con esta afirmación esta otra — que a fin de cuentas habría que confiar en la comunicación de inconscientes para que se produjeran lo mejor posible en el analista las apercepciones decisivas.

Así, no sería tanto una prolongada experiencia del analista, un extenso conocimiento de lo que puede encontrar en la estructura, aquello de lo que deberíamos esperar la mayor pertinencia, el salto del león del que nos habla Freud, que sólo se lleva a cabo una vez en sus mejores realizaciones — no, es de la comunicación de los inconscientes. De esto dependería lo que, en el concreto análisis existente, iría lo más lejos posible, hasta lo más profundo, con el mayor efecto. No habría análisis en el que falte alguno de esos momentos que darían testimonio de ello. Sería directamente, en suma, como el analista estaría informado de lo que ocurre en el inconsciente de su paciente. Esta vía de transmisión conserva sin embargo un carácter problemático en la tradición. ¿Cómo hemos de concebir esta comunicación de los inconscientes?

Ni siquiera desde un punto de vista heurístico, o crítico, estoy aquí para agudizar las antinomias y fabricar callejones sin salida artificiales. No digo que haya ahí algo impensable, ni que sea antinómico definir el analista ideal como aquel en quien, en el límite, no quedaría ya nada inconsciente, pero que, al mismo tiempo, conservaría todavía buena parte de él. Esto sería plantear una oposición infundada.

Si se llevan las cosas hasta el extremo, se puede concebir un inconsciente-reserva. Debe admitirse que en nadie se da una elucidación exhaustiva del inconsciente, por lejos que se lleve un análisis. Una vez admitida esta reserva de inconsciente, es perfectamente concebible que el sujeto avisado, precisamente por la experiencia del análisis didáctico, sepa, de alguna manera, jugar con ella como con un instrumento, como con la caja del violín cuyas cuerdas, por otra parte, posee. De todas formas no se trata en su caso de un inconsciente en bruto, sino de un inconsciente suavizado, de un inconsciente más la experiencia de este inconsciente.

Admitidas estas reservas, sin embargo, se sigue sintiendo la necesidad legítima de elucidar el punto de pasaje en el que esta cualificación es adquirida y se puede alcanzar lo que la doctrina afirma como inaccesible, en su fondo, a la conciencia. Así es, en efecto, como siempre hemos de establecer el fundamento del inconsciente. No es que sea accesible a los hombres de buena voluntad — no lo es. Es en estas condiciones estrictamente limitadas como es posible alcanzarlo, dando un rodeo, el rodeo del Otro,

que hace necesario el análisis y reduce de forma infrangible las posibilidades del autoanálisis. ¿Cómo situar el punto de pasaje donde lo que queda así definido puede ser sin embargo utilizado como fuente de información incluida en una praxis directiva?

Plantear esta pregunta no es producir una vana antinomia. Lo cual no significa que sea así como el problema se plantea de una forma válida, quiero decir resoluble — es que las cosas se presentan ciertamente de esta manera.

A ustedes al menos, que disponen de las llaves, algo les permite reconocer enseguida el acceso — que hay una prioridad lógica de lo que ustedes escuchan, a saber, que toda experiencia del inconsciente se lleva a cabo en primer lugar como inconsciente del Otro. Fue en primer lugar en sus enfermos donde Freud se encontró con el inconsciente. Y para cada uno de nosotros, la idea de que un aparato semejante pueda existir se abre en primer lugar como inconsciente del Otro, aunque esté elidido. Todo descubrimiento del inconsciente de uno mismo se presenta como una especie de traducción en curso de un inconsciente que es primero inconsciente del Otro. En consecuencia, no debe causar tanto asombro que se pueda admitir que, incluso en el caso del analista que ha llevado muy lejos este estadio de la traducción, ésta siempre pueda reanudarse en el plano del Otro — lo cual, evidentemente, resta mucho de su alcance a la antinomia que hace un momento mencionaba como posible, aun indicando enseguida que sólo se podría plantear de forma abusiva.

Lo que yo les digo de la relación con el Otro es muy adecuado para exorcizar en parte este temor que podemos sentir de no saber lo bastante sobre nosotros mismos. Ya lo retomaremos, porque no pretendo incitarles a sentirse a salvo de toda preocupación a este respecto — esto está muy lejos de mi ánimo. Pero, una vez admitida la función del Otro, todavía es preciso que encontremos allí el mismo obstáculo que encontramos en nosotros mismos en nuestro análisis, cuando se trata del inconsciente. A saber, ése que es elemento muy esencial, por no decir históricamente el elemento original, de mi enseñanza — el poder positivo de desconocimiento que hay en los prestigios del yo, en el sentido más amplio, en la captura imaginaria.

Es importante advertir aquí que este dominio, que está completamente mezclado con el desciframiento del inconsciente en nuestra experiencia de análisis personal, tiene una posición que, preciso es reconocerlo, es distinta cuando se trata de nuestra relación con el Otro. Aquí se pone de manifiesto lo que llamaré el ideal estoico que se hace del análisis.

Primero se han identificado los sentimientos, digamos, a grandes rasgos, negativos o positivos, que el analista puede tener respecto a su paciente, con los efectos que en él tiene una reducción no completa de la temática de su propio inconsciente. Pero si esto es cierto para él mismo en su relación de amor propio, en su relación con el otro con minúscula que hay en su interior, aquello por lo que se ve distinto de lo que es — esto fue entrevisto, descubierto, mucho antes del análisis —, tal consideración no agota en absoluto la cuestión de qué ocurre legítimamente cuando se enfrenta a ese otro con minúscula, al otro de lo imaginario, en el exterior.

Pongamos los puntos sobres las íes. La vía de la apatía estoica exige que el sujeto permanezca insensible tanto a las seducciones como a las sevicias eventuales de ese otro con minúscula, exterior, en la medida en que ese otro de afuera siempre tiene sobre él algún poder, pequeño o grande, aunque sólo sea el poder de estorbarle con su presencia. Si el analista se aparta de esta vía, ¿sería esto imputable solamente a alguna insuficiencia de la preparación del analista en cuanto tal? Absolutamente no, en principio.

Acepten ustedes esta fase de mi trayectoria. Esto no significa que sea aquí adonde voy a parar. Les propongo simplemente esta observación — en cuanto al reconocimiento del inconsciente, no tenemos forma de plantear que por sí mismo deje al analista fuera del alcance de las pasiones. Esto sería suponer que es siempre, y esencialmente, del inconsciente de donde proviene el efecto total, global, toda la eficiencia de un objeto sexual o de algún otro objeto capaz de producir una aversión cualquiera, física.

¿Por qué iba a ser esto una necesidad?, pregunto — salvo para quienes se crean la grosera confusión de identificar el inconsciente en cuanto tal con la suma de las potencias de las *Lebenstriebe*. Esto es lo que diferencia radicalmente el alcance de la doctrina que trato de articular ante ustedes. Por supuesto, hay una relación. Esta relación, se trata incluso de elucidar por qué puede establecerse, por qué son las tendencias del instinto de vida las que se ofrecen de esta forma a esa relación con el inconsciente. Adviertan ustedes que no son cualesquiera de ellas, sino especialmente las que Freud circunscribió siempre, y tenazmente, como tendencias sexuales. Hay sin duda una razón para que éstas se vean especialmente privilegiadas, cautivadas, captadas en el resorte de la cadena significante, en la medida en que ésta constituye al sujeto del inconsciente.

Dicho esto, en este estadio de nuestra interrogación vale la pena plantear la pregunta — ¿por qué un analista, con el pretexto de que está bien analizado, sería insensible al surgimiento de cierto pensamiento hostil que puede percibir en una presencia que se encuentra ahí? — y hay que supo-

ner, por supuesto, para que algo de este orden se produzca, que no está ahí como presencia de un enfermo, sino como presencia de un ser que ocupa lugar. Además, cuanto más pleno, normal y como alguien que impone lo supongamos, tanto más legítimamente podrán producirse en su presencia todas las clases posibles de reacción. Incluso, en el plano intrasexual, por ejemplo, ¿por qué el movimiento del amor o del odio estaría en sí excluido? ¿Por qué descalificaría al analista en su función?

Ante esta forma de plantear la pregunta, no hay más respuesta que la siguiente — en efecto, ¿por qué no? Yo aún diría más — cuanto más analizado esté el analista, más posible será que esté francamente enamorado, o francamente en estado de aversión, o de repulsión, bajo las modalidades más elementales de la relación de los cuerpos entre ellos, respecto a su *partenaire*.

Lo que digo es un poco fuerte, en el sentido de que nos incomoda. Y si consideramos que de todas formas bien debe tener algún fundamento la exigencia de la apatía analítica, es preciso que su raíz se encuentre en otra parte. Pero entonces, hay que decirlo.

Y estamos, nosotros, en disposición de decirlo.

2

Si yo pudiera decírselo enseguida, si el camino ya recorrido me permitiera hacérselo entender, sin duda se lo diría. Pero todavía tengo camino que hacerles recorrer antes de poder darles la fórmula, y la fórmula estricta, precisa.

Sin embargo, ya se puede decir algo, que podría ser satisfactorio hasta cierto punto. Lo único que les pido es, precisamente, que no se queden demasiado satisfechos.

Es esto — si el analista realiza algo así como la imagen popular, o también la imagen deontológica, de la apatía, es en la medida en que está poseído por un deseo más fuerte que aquellos deseos de los que pudiera tratarse, a saber, el de ir al grano con su paciente, tomarlo en sus brazos o tirarlo por la ventana.

A veces ocurre. Incluso tendría malos augurios para alguien que nunca lo hubiera sentido. Pero en fin, aunque se está cerca de la posibilidad de la cosa, es algo que no debe tomarse como corriente.

¿Por qué no debe ocurrir? ¿Es acaso por la razón, negativa, de que es preciso evitar una especie de descarga imaginaria total del análisis? — hipótesis que no vamos a desarrollar, aunque sería interesante. No, es debido a lo siguiente, que es la cuestión que planteo aquí este año, a que el analista dice — Estoy poseído por un deseo más fuerte. Está autorizado a decirlo en cuanto analista, en tanto que en él se ha producido una mutación en la economía de su deseo. Y aquí es donde pueden ser evocados los textos de Platón.

De vez en cuando me ocurre algo alentador. Este año les he hecho este largo discurso, este comentario sobre *El Banquete*, del que no estoy descontento, debo decirlo, y resulta que alguien de mi entorno me ha dado la sorpresa — por supuesto, entiendan esta sorpresa en el sentido que tiene este término en el análisis, como algo que tiene más o menos relación con el inconsciente — de indicarme en una nota a pie de página la cita por parte de Freud de una parte del discurso de Alcibíades a Sócrates.

Freud hubiera podido buscar mil otros ejemplos para ilustrar aquello de lo que se ocupa en aquel momento, a saber, el deseo de muerte mezclado con el amor. No hay más que inclinarse para recoger ejemplos a montones. Alguien, como si le saliera del corazón, me lanzó esta jaculatoria un día — *¡Oh, cómo me gustaría que estuviera usted muerto durante dos años*! Un testimonio así, no es preciso ir a buscarlo a *El Banquete*. Por lo tanto, considero que no es indiferente que en *El Hombre de las Ratas*, en un momento esencial en su descubrimiento de la ambivalencia amorosa, a lo que Freud se refiera sea a *El Banquete* de Platón. No es mala señal. No es, ciertamente, señal de que nos equivocaríamos si fuésemos a buscar allí nuestras referencias.

Pues bien, en Platón, en *Filebo*, Sócrates emite en algún lugar el pensamiento de que el deseo más fuerte de entre todos los deseos ha de ser sin duda el deseo de muerte, pues las almas que se encuentran en el Erebo allí permanecen. El argumento vale lo que vale, pero aquí adquiere un valor ilustrativo de la dirección en la que les indiqué que se podía concebir la reorganización, la reestructuración del deseo en el analista. Al menos es uno de los puntos de amarre, de fijación, de la cuestión. A buen seguro no nos conformamos con esto.

Sin embargo, siguiendo este filón, podemos decir, a propósito del distanciamiento del analista respecto del automatismo de repetición, que constituiría un buen análisis personal. Aquí hay algo que debe superar lo que llamaré la particularidad de su desvío, ir un poco más allá, atacar un poco el desvío específico, aquello que Freud articula cuando plantea que es concebible que la repetición fundamental de la vida no sea sino la derivación

de una pulsión compacta, abisal, que llama, en este plano, la pulsión de muerte, allí donde no queda más que esta ἀνάγκη, la necesidad de un retorno al cero de lo inanimado.

Metáfora, sin duda, y metáfora que sólo se expresa mediante una extrapolación, ante la cual algunos retroceden, de lo que aporta nuestra experiencia — a saber, la de la acción de la cadena significante, inconsciente, en tanto impone su marca a todas las manifestaciones de la vida en el sujeto que habla. Pero, al fin y al cabo, metáfora o extrapolación que no está hecha porque sí. Al menos nos permite concebir que algo sea posible y que pueda efectivamente haber alguna relación del analista con el Hades, la muerte, tal como escribió en el primer número de nuestra revista una de mis alumnas, en el tono más bellamente elevado.

¿Juega o no con la muerte? Como yo mismo he escrito en otra parte, en la partida que es el análisis, que seguramente no es estructurable en términos de partida entre dos, el analista juega con un muerto. Encontramos aquí de nuevo este rasgo de la exigencia común — que en el otro con minúscula que hay en él tiene que haber algo capaz de jugar al muerto.[1]

En la posición de la partida de bridge, el S, que es él, tiene enfrente a su otro con minúscula, aquello con lo que está consigo mismo en una relación especular en la medida en que está constituido en cuanto yo. Si ponemos aquí el lugar indicado como el de este otro que habla y a quien escuchará, el paciente en tanto está representado por el sujeto tachado, el sujeto como desconocido por él mismo, este último se encontrará con que tiene aquí, en $i(a)$, el lugar de la imagen de su propio a minúscula, el de él — llamemos a este conjunto imagen de a minúscula al cuadrado, $i(a)^2$ —, y aquí tendrá la imagen, o más bien la posición, del Otro con mayúscula en la medida en que es el analista quien la ocupa.

Es decir que el analista tiene un *partenaire*. Y no tienen que asombrarse ustedes de encontrar también en el mismo lugar al propio yo de él, el del analizado. Y éste tiene que encontrar la verdad de este otro, que es el Otro con mayúscula del analista.

La paradoja de la partida de bridge analítica es esta *abnegación* por la que, contrariamente a lo que ocurre en una partida de bridge normal, el analista debe ayudar al sujeto a encontrar qué hay en el juego de su *partenaire*. Y para llevar a cabo ese juego de *quien pierde gana al bridge*,

1. Hay una ambigüedad entre *jouer* = representar, hacer de, y *jouer* = jugar a algo, de algo. [N. del T.]

el analista, por su parte, en principio no debe tener que complicarse la vida con un *partenaire*. Por esta razón se dice que el $i(a)$ del analista tiene que comportarse como un muerto. Esto significa que el analista siempre debe saber qué cartas hay repartidas.

Creo que apreciarán ustedes la relativa simplicidad de esta solución del problema. Es una explicación común, exotérica, para el exterior, es simplemente una forma de hablar de lo que todo el mundo cree, y alguien que cayera aquí por primera vez encontraría toda clase de motivos de satisfacción y podría volverse a dormir con toda tranquilidad, confortado respecto a lo que siempre ha oído decir, por ejemplo que el analista es un ser superior.

Por desgracia, no cuela.

No cuela, y los propios analistas nos dan testimonio de ello. No sólo bajo la forma de una lamentación, con lágrimas en los ojos, del estilo — Nunca estamos a la altura de nuestra función. A Dios gracias, esta clase de declamación, aunque existe, nos la ahorran desde hace algún tiempo, es un hecho. Un hecho del que no soy yo, aquí, responsable, y me limito a registrarlo.

Desde hace algún tiempo, se admite efectivamente en la práctica que el analista ha de tener en cuenta, en su información y en su maniobra, los sentimientos, no que él inspira, sino que experimenta en el análisis, es decir, lo que se llama su contratransferencia.

3

Es a los mejores círculos analíticos a los que estoy aludiendo, y precisamente al círculo kleiniano.

Encontrarán ustedes fácilmente lo que escribió Melanie Klein sobre este tema, o también Paula Heimann, en un artículo titulado *Sobre la contratransferencia.*

Pero no es en un artículo determinado donde tienen que buscar esta concepción, que todo el mundo considera actualmente consagrada. ¿De qué se trata?

La contratransferencia ya no se considera en nuestros días como, en su esencia, una imperfección. Lo cual no significa por otra parte que no pueda serlo. Aunque ya no es considerada una imperfección, de todas formas por algo merece el nombre de contratransferencia, ya lo van a ver.

Aparentemente, la contratransferencia es exactamente de la misma naturaleza que aquella otra fase de la transferencia sobre la que quise centrar la cuestión la última vez, oponiéndola a la transferencia concebida como automatismo de repetición, o sea, la transferencia en tanto que la llaman positiva o negativa, y que todo el mundo entiende como los sentimientos experimentados por el analizado respecto al analista. Pues bien, la contratransferencia en cuestión — y se admite que debemos tenerla en cuenta, aunque sigue en discusión qué se debe hacer con ella, y ya verán en qué nivel — está hecha de los sentimientos experimentados por el analista en el análisis, que están determinados a cada momento por sus relaciones con el analizado.

De entre todos los artículos que he leído, elijo uno casi al azar, pero si se elige algo nunca es del todo al azar, y probablemente hay una razón para que tenga ganas de comunicarles el título de éste. Es un buen artículo, cuyo título es precisamente el tema que en suma estamos tratando hoy, "Normal counter-transference and some deviations", publicado en el *International Journal* en 1956. El autor, Roger Money-Kyrle, pertenece manifiestamente al círculo kleiniano, y está vinculado a Melanie Klein por medio de Paula Heimann.

Antes diré una palabra sobre el artículo de Paula Heimann, que nos participa ciertos estados de insatisfacción o de preocupación que ella experimenta. Según ella misma escribe, se trata incluso de un estado de presentimiento. Así, se ha encontrado en una situación que, para experimentarla, no es preciso ser viejo en esto del análisis, porque es muy frecuente enfrentarse a ella en los primeros tiempos de un análisis. Cuando un paciente se precipita, de una forma manifiestamente determinada por el propio análisis aunque él no se dé cuenta, a tomar decisiones prematuras, a una relación de largo alcance, incluso a un matrimonio — ella sabe que es algo a analizar, a interpretar y, en cierta medida, a contrariar. Pero en este caso particular, menciona un sentimiento muy molesto que experimenta y que, por sí solo, constituye para ella el signo de que tiene razones para preocuparse más especialmente. Y en su artículo muestra cómo este sentimiento le permite comprender mejor y llegar más lejos.

Pueden surgir muchos otros sentimientos. El artículo de Money-Kyrle menciona, por ejemplo, sentimientos de depresión, de caída general del interés por las cosas, de desafección, incluso de desafectación, que el analista puede experimentar respecto a todo lo que toca. El analista nos

describe, por ejemplo, el resultado de determinada sesión en la que le parece no haber sabido responder suficientemente a lo que llama *a demanding Super-ego*. Aunque escuchen aquí el eco de la demanda, no deben limitarse a esto para comprender su acento en inglés. *Demanding* es más, es una exigencia acuciante. Si el artículo es bonito de leer, es porque el autor no se conforma con describir, sino que, además de eso, pone en tela de juicio a este respecto el papel del *Super-ego* analítico. Lo hace de una forma que les dará la impresión de presentar algún *gap*, y que sólo recobrará verdaderamente su alcance si se remiten ustedes al grafo. Es más allá del lugar del Otro donde la línea de abajo les presenta al superyó — línea punteada si introducen ustedes líneas punteadas.

Les pongo en la pizarra el resto del grafo, para que vean para qué puede servirles a este respecto, y en particular para comprender que no todo hay que ponerlo a cuenta de este elemento, en definitiva opaco, que es la severidad del *Super-ego*. Tal demanda puede producir efectos depresivos, incluso más. Esto se produce precisamente en el analista, en la medida en que hay continuidad entre la demanda del Otro y la estructura llamada del *Super-ego*. Entiéndanlo como que, en efecto, encontramos los efectos más fuertes de eso que llaman la hiperseveridad del *Super-ego* cuando la demanda del sujeto se introyecta, pasa como demanda articulada en aquel que es su recipiendario, de tal forma que representa su propia demanda bajo una forma invertida — por ejemplo, cuando una demanda de amor proveniente de la madre se encuentra, en aquel que debe responder a ella, con su propia demanda de amor dirigida a la madre.

Pero ahora me limito a indicárselo, porque no es por aquí por donde pasa nuestro camino. Es una observación lateral.

Vayamos a Money-Kyrle, analista, que parece particularmente ágil y dotado para reconocer su propia experiencia. Se refiere a algo que ha funcionado en su práctica y nos lo pone como ejemplo. Esto le parece que vale la pena comunicarlo, no como un borrón, un efecto accidental más o menos bien corregido, sino en cuanto procedimiento integrable en la doctrina de las operaciones analíticas. Se refiere, pues, a un sentimiento que ha advertido en él mismo como algo relacionado con las dificultades que presenta el análisis de uno de sus pacientes.

Esto ocurre durante esa pintoresca escansión de la vida inglesa que es el *week-end*, y lo que pudo haber hecho con su paciente durante la semana le parece problemático y le deja insatisfecho. Entonces experimenta él mismo, sin al principio encontrar la relación, una especie de desfallecimien-

to, llamemos las cosas por su nombre. Durante la segunda mitad de su *week-end*, se encuentra en un estado que sólo reconoce al formulárselo él mismo en los propios términos de su paciente, un estado de hastío que raya en la despersonalización.

El paciente, en efecto, a veces estaba sujeto a fases en el límite de la depresión y a ligeros efectos paranoides — y ni para el paciente ni para el analista era nada nuevo percibirlos. De uno de estos estados había partido toda la dialéctica de la semana, acompañada de un sueño en el que el analista había encontrado una guía para responderle, y había tenido la sensación de no haber dado la buena respuesta, con o sin razón, pero de cualquier forma una sensación basada en lo siguiente, que su respuesta había hecho gruñir terriblemente a su paciente, y desde aquel momento éste se había vuelto muy desagradable con él. Y entonces resulta que él, el analista, reconoce en lo que experimenta exactamente aquello que al principio le había descrito el paciente de su estado.

El analista en cuestión, y en este caso también todo su círculo, que llamaré círculo kleiniano, considera de entrada lo que está en juego como algo que representa el efecto de la proyección del objeto malo, en la medida en que el sujeto, en análisis o no, es susceptible de proyectarlo en el otro. No parece plantear un problema, en cierto terreno del análisis, dar este tipo de explicación, a pesar del grado de creencia casi mágico que puede suponer. Con todo, debe haber alguna razón para que se caiga en ello con tanta facilidad. Este objeto malo proyectado hay que entenderlo como algo que tiene, con toda naturalidad, su eficacia, al menos cuando se trata del que está acoplado al sujeto en una relación tan estrecha y coherente como la creada por un análisis iniciado hace ya un montón de tiempo.

Toda su eficacia, ¿en qué medida? El artículo lo dice de esta manera — en la medida en que aquí este efecto procede de una no comprensión del paciente por parte del analista. Entonces hay desviación de la "normal counter-transference", y de lo que se trata en este artículo es del posible uso de esas desviaciones.

Tal como el comienzo del artículo nos lo articula, la *normal counter-transference* se produce por el ritmo de vaivén entre la introyección por parte del analista del discurso del analizado, y la proyección sobre el analizado de lo que se produce como efecto imaginario de respuesta a dicha introyección. El autor admite, vean ustedes si llega lejos, la normalidad de este efecto. El efecto de contratransferencia es llamado normal en la medida en que la demanda introyectada es perfectamente comprendida. El analista no tiene entonces ninguna dificultad para orientarse en lo que

se produce de forma clara en su propia introyección. Lo único que ve es su consecuencia, y ni siquiera tiene que hacer uso de ella. Lo que aquí se produce, que se encuentra realmente en el plano de *i(a)*, está completamente dominado. Y en cuanto a lo que se produce en el paciente, a saber, que el paciente proyecta en él, el analista no tiene por qué sorprenderse de ello, y no le afecta.

Sólo si el analista no comprende se ve afectado y entonces se produce una desviación de la contratransferencia normal. Y las cosas pueden llegar hasta que el analista se convierta efectivamente en ese objeto malo proyectado en él por su *partenaire*. Es lo que se produce en este caso — siente en él el efecto de algo del todo inesperado, y sólo una reflexión hecha en un aparte le permite — quizás tan sólo porque la ocasión es favorable — reconocer el mismo estado que le había descrito su paciente.

Se lo repito, no tomo a mi cargo la explicación en cuestión. Tampoco la rechazo. La pongo provisionalmente en suspenso para ir paso a paso y para llevarlos a la perspectiva precisa a la que debo llevarles para articular algo.

Así, si el analista no entiende, no por ello deja de convertirse, según este analista experimentado, en el receptáculo de la proyección en cuestión. Siente en sí mismo esas proyecciones como un objeto extraño, lo cual le deja en una singular posición de vertedero.

Si ocurre así con muchos pacientes, ya ven ustedes adónde nos puede llevar eso. Puede plantear algunos problemas cuando no se está en condiciones de centrar a propósito de qué se producen estos hechos, que se presentan como desconectados en la descripción de Money-Kyrle.

Esta dirección del análisis no es cosa de ayer. Ferenczi ya había planteado la cuestión de saber hasta qué punto el analista debía comunicar a su paciente lo que él, el analista, experimentaba en la realidad. Según él, en ciertos casos sería una forma de darle al paciente acceso a dicha realidad. Nadie osa actualmente llegar tan lejos, y en particular en la escuela a la que me refiero. Paula Heimann dirá por ejemplo que el analista ha de ser muy severo en su cuaderno de bitácora, su higiene cotidiana, estar siempre pendiente de analizar lo que puede experimentar él mismo de esta naturaleza, pero en fin, es un asunto de él consigo mismo, con la intención de tratar de correr contra el reloj, es decir, de recuperar el retraso que así habrá podido acumular en la comprensión, el *understanding*, de su paciente.

De cualquier forma, sigo el próximo paso de nuestro autor, Money-Kyrle, que, sin ser Ferenczi, no es tan reservado como Paula Heimann. Este punto concreto, la identidad del estado por él experimentado con aquel que su paciente le planteó al comienzo de la semana, llega incluso a comuni-

cárselo a su paciente. Y advierte el efecto que esto tiene — el efecto inmediato, porque no nos dice nada del efecto lejano —, que es el júbilo manifiesto del paciente, quien deduce, nada más y nada menos — Ah, ¡usted me lo dice! Estoy muy contento, porque cuando el otro día me interpretó ese estado — y en efecto, le había hecho una interpretación a este respecto, un poco borrosa y mediocre, él lo reconoce — yo, dice el paciente, pensé que lo que me estaba diciendo hablaba de usted y en modo alguno de mí.

Estamos pues en pleno malentendido, y nos conformamos con ello. En fin, el autor se conforma, porque deja las cosas ahí. Luego, nos dice, el análisis prosigue y le ofrece, no podemos hacer otra cosa más que creerlo, todas las posibilidades de interpretación ulteriores. He aquí precisamente el objeto de su comunicación en 1955 en el Congreso de Ginebra, que el artículo reproduce.

Lo que nos es presentado como desviación de la contratransferencia se plantea aquí al mismo tiempo como medio instrumental, que se puede codificar. En casos semejantes, habrá que esforzarse al menos en recuperar el hilo de la situación, tan pronto como sea posible, mediante el reconocimiento de sus efectos sobre el analista y a través de comunicaciones mitigadas, proponiéndole en tal ocasión al paciente algo que con toda seguridad tiene el carácter de cierto desvelamiento de la situación analítica en su conjunto. De ello se espera un relanzamiento que resuelva lo que en apariencia se ha presentado como callejón sin salida en la situación analítica.

No estoy admitiendo ahora la pertinencia de esta forma de proceder. Advierto sencillamente que si bien algo de este orden se puede producir de esta manera, desde luego no está vinculado a un punto privilegiado. Lo que puedo decir es que, aun en la medida en que hubiera alguna legitimidad en este modo de proceder, de todas formas son nuestras categorías las que nos permiten comprenderlo.

En mi opinión no es posible comprenderlo fuera del registro de lo que he señalado como el lugar de *a*, el objeto parcial, el *ágalma,* en la relación de deseo, en tanto ella misma está determinada en el interior de una relación más amplia, la de la exigencia de amor. Sólo dentro de esta topología podemos comprender una forma de proceder semejante. Esta topología nos permite en efecto decir que aunque el sujeto no lo sepa — sólo a través de la suposición, diría yo, objetiva de la situación analítica — donde *a* minúscula funciona es ya en el otro. De ello se deriva que lo que nos presentan en esta ocasión como contratransferencia, normal o no, no hay verdaderamente ninguna razón para calificarlo así en particular. Aquí se trata

tan sólo de un efecto irreductible de la situación de transferencia, sencillamente por sí misma.

Por el solo hecho de que hay transferencia, estamos implicados en la posición de ser aquel que contiene el *ágalma*, el objeto fundamental que está en juego en el análisis del sujeto, en cuanto vinculado, condicionado por la relación de vacilación del sujeto que nosotros caracterizamos como aquello que constituye el fantasma fundamental, como aquello que instaura el lugar donde el sujeto puede fijarse como deseo.

Es un efecto legítimo de la transferencia. No por ello es preciso hacer intervenir la contratransferencia, como si se tratara de algo que sería la parte propia y, todavía más, la parte culpable del analista. Sólo que, para reconocerlo, es preciso que el analista sepa ciertas cosas. Es preciso que sepa, en particular, que el criterio de su posición correcta no es que comprenda o no comprenda.

No es absolutamente esencial que comprenda. Diré incluso que, hasta cierto punto, puede ser preferible que no comprenda a una excesiva confianza en su comprensión. En otros términos, siempre debe poner en duda lo que comprende, y decirse que aquello que trata de alcanzar es, precisamente, lo que en principio no comprende. Ciertamente, sólo en la medida en que sabe qué es el deseo, pero no sabe lo que desea ese sujeto — con el cual está embarcado en la aventura analítica — está en posición de tener en él, el objeto de dicho deseo. Esto es lo único capaz de explicar algunos de esos efectos todavía tan singularmente pavorosos, al parecer.

He leído un artículo que les indicaré más precisamente la próxima vez, donde un señor, lleno de experiencia no obstante, se pregunta qué debe hacer cuando, ya en los primeros sueños y a veces tan pronto empieza el análisis, el analizado produce él mismo al analista como un objeto de amor caracterizado. La respuesta del autor en cuestión es un poco más reservada que la de aquel otro que, por su parte, opta decididamente por decir que cuando eso empieza de esta forma es inútil ir más lejos, porque hay demasiadas relaciones de realidad.

¿Es así como debemos decir las cosas? Para nosotros, si nos dejamos guiar por las categorías que hemos producido, el sujeto es introducido como digno de interés y de amor, *erṓmenos,* en el comienzo mismo de la situación. Es por él por quien estamos ahí. Éste es el efecto, por así decir, manifiesto. Pero hay un efecto latente, que está vinculado a su no-ciencia, a su insciencia. ¿Insciencia de qué? — de aquello que es precisamente el objeto de su deseo de un modo latente, quiero decir objetivo o estructural. Este objeto está ya en el Otro, y en la medida en que esto es así, está, lo sepa él

o no, virtualmente constituido como *erastés*. Por este solo hecho, cumple esa condición de metáfora, la sustitución del *erómenos* por el *erastés*, que constituye en sí mismo el fenómeno del amor. No es asombroso que veamos los efectos, las llamaradas que esto produce ya en el inicio del análisis, en el amor de transferencia.

No procede por lo tanto ver en ello una contraindicación. Ahí es donde se plantea la cuestión del deseo del analista y, hasta cierto punto, la de su responsabilidad.

A decir verdad, para que la situación sea, como se expresan los notarios a propósito de los contratos, perfecta, basta con suponer que el analista, incluso sin saberlo, sitúa por un instante su propio objeto parcial, su *ágalma*, en el paciente del que se ocupa. Aquí, en efecto, se puede hablar de una contraindicación, pero como ustedes ven, nada es menos fácil de aislar — al menos mientras la situación del deseo del analista no se precise.

Les bastará con leer al autor que les indico para ver que la cuestión de lo que le interesa al analista, está claramente obligado a planteársela por la necesidad de su discurso. ¿Y qué nos dice? Que, cuando analiza, dos cosas están implicadas en el analista, dos *drives*. Es bien extraño ver calificar de pulsiones pasivas las dos que voy a decirles — el *drive* reparador, que, nos dice él textualmente, va contra la destructividad latente en cada uno de nosotros, y, por otra parte, el *drive* parental.

He aquí cómo un analista de una escuela tan elaborada como la escuela kleiniana llega a plantear la posición que debe adoptar un analista en cuanto tal. No voy a cubrirme el rostro ni voy a ponerme a gritar. No creo que quienes están familiarizados con mi seminario vean en esto suficiente motivo de escándalo. Pero, después de todo, es un escándalo del que participamos en mayor o menor medida, porque hablamos constantemente como si fuese de esto de lo que se trata, aunque sabemos bien que no debemos ser los padres del analizado. Basta con ver lo que decimos cuando hablamos del campo de las psicosis.

Y el *drive* reparador, ¿qué significa esto? Significa muchísimas cosas. Tiene una cantidad enorme de implicaciones en toda nuestra experiencia. Pero en fin, ¿no valdría la pena articular a este respecto en qué se debe distinguir eso reparador de los abusos de la ambición terapéutica, por ejemplo?

En resumen, lo que pongo en tela de juicio no es la absurdidad de semejante temática, sino, por el contrario, qué la justifica. Doy crédito al autor y a toda la escuela que representa — apunta a algo que tiene efectivamente lugar en la topología. ¿Por qué un autor experimentado puede hablar de pulsiones parental y reparadora a propósito del análisis, y decir al mismo tiempo algo que, por una parte, debe de tener su justificación, pero que, por otra parte, necesita imperativamente una que sea verdadera?

Por eso, la próxima vez, resumiré rápidamente lo que presenté, en forma apologética, en el intervalo de estos dos seminarios, a un grupo de filosofía acerca de la posición del deseo.

8 DE MARZO DE 1961

XIV

DEMANDA Y DESEO EN LOS ESTADIOS ORAL Y ANAL

El psicoanalista y la pulsión.
La garganta abierta de la vida.
Del polo al partenaire.
Bout-de-Zan.
La contra-demanda.

Para quienes aterrizan hoy aquí entre nosotros, doy una breve orientación.

En primer lugar he tratado de replantear, en términos más rigurosos de lo que se había hecho hasta ahora, lo que se puede llamar la teoría del amor, y ello sobre la base de *El Banquete* de Platón. Y en el interior de lo que conseguimos situar en este comentario, empecé a articular la posición de la transferencia, en el sentido en que lo anuncié este año, es decir, en lo que llamé la disparidad subjetiva.

Con esto quiero decir que la posición de los dos sujetos en presencia no es de ningún modo equivalente. Y por eso no se puede hablar de situación analítica, sino únicamente de pseudo-situación.

Al abordar, pues, las dos últimas veces la cuestión de la transferencia, lo hice del lado del analista. Lo cual no significa sin embargo que yo dé al término de contratransferencia el sentido que corrientemente se le otorga, el de una especie de imperfección de la purificación del analista en la relación con el analizado. Muy al contrario, entiendo por contratransferencia la implicación necesaria del analista en la situación de transferencia, y por eso precisamente debemos desconfiar de este término impropio. En realidad se trata, pura y simplemente, de las consecuencias necesarias del propio fenómeno de la transferencia, si se lo analiza correctamente.

Introduje el problema a través del hecho de que la contratransferencia es captada en la práctica analítica de forma bastante extendida. Se considera en efecto que lo que podemos llamar cierto número de afectos, en la medida en que el analista es afectado por ellos en el análisis, constituyen una forma, si no normal, al menos normativa, de orientación de la situa-

ción analítica, y un elemento no únicamente de la información del analista, sino incluso de su intervención, mediante aquello que eventualmente puede comunicarle al respecto al analizado.

No estoy amparando la legitimidad de este método. Constato que ha podido ser introducido y promovido en la práctica, y que ha sido recibido y admitido en un campo muy amplio de la comunidad analítica.

Esto es por sí solo suficientemente indicativo. Y nuestro camino será por el momento analizar cómo los teóricos que entienden de esta forma el uso de la contratransferencia lo legitiman.

1

Los teóricos legitiman el uso de la contratransferencia vinculándolo a momentos de incomprensión por parte del analista. Es como si su incomprensión fuese en sí el criterio, el punto divisorio, la vertiente en la que se define lo que obligaría al analista a pasar a otro modo de comunicación y a otro instrumento en su manera de orientarse en el análisis del sujeto.

El término de comprensión es aquello a cuyo alrededor girará lo que hoy quiero mostrarles, con el fin de permitirles circunscribir más estrechamente lo que podemos llamar, de acuerdo con nuestros términos, la relación de la demanda del sujeto con su deseo. Les recuerdo en efecto que hemos puesto en primer plano, y en el principio, aquello cuyo retorno, tal como demostramos, era necesario, a saber, que de lo que se trata en el análisis no es sino de sacar a la luz la manifestación del deseo del sujeto.

¿Dónde está la comprensión, cuando comprendemos, cuando creemos comprender? Yo planteo que, en su forma más segura — y diría que en su forma primaria —, la comprensión de cualquier cosa de la que el sujeto nos haga alarde puede ser definida, en el plano consciente, por lo siguiente, que sabemos responder a lo que el otro demanda.

Si tenemos la sensación de comprender, es en la medida en que creemos poder responder a su demanda.

Sobre la demanda, sin embargo, sabemos un poco más que este abordaje inmediato. Sabemos precisamente esto, que la demanda no es explícita. Es incluso mucho más que implícita, el sujeto la oculta, es como si tuviera que ser interpretada. Y ahí está la ambigüedad.

En efecto, nosotros, que la interpretamos, respondemos a la demanda inconsciente en el plano de un discurso que es para nosotros un discurso concreto. Ahí es donde está el sesgo, la trampa. Y, por otra parte, desde siempre tendemos a deslizarnos hacia esa suposición que nos captura, la de que el sujeto debería, de alguna forma, conformarse con lo que sacamos a la luz mediante nuestra respuesta — debería estar satisfecho con nuestra respuesta.

Sabemos perfectamente, sin embargo, que ahí es donde se produce siempre alguna resistencia. Y de la situación de esta resistencia, del modo en que nosotros podemos calificarla y de las instancias con las que la ponemos en relación, se han derivado todas las etapas de la teoría analítica del sujeto, a saber, la teoría de las diversas instancias a las que en él nos enfrentamos. Sin embargo, sin negar la parte que tienen en la resistencia esas diversas instancias del sujeto, ¿no es posible ir a un punto más radical?

La dificultad de las relaciones de la demanda del sujeto con la respuesta que se le da se sitúa más lejos, en un punto del todo original, al que traté de llevarles mostrándoles qué resulta, en el sujeto que habla, del hecho — así lo expresé — de que sus necesidades deban pasar por los desfiladeros de la demanda. En este punto original, resulta que todo lo que es, en el sujeto que habla, tendencia natural ha de situarse en un más allá y un más acá de la demanda.

En un más allá que es la demanda de amor. En un más acá que es lo que llamamos el deseo, con aquello que lo caracteriza como condición y que llamamos su condición absoluta en la especificidad del objeto al que concierne, *a* minúscula, objeto parcial. He tratado de mostrárselo como incluido desde el origen, en aquel texto fundamental de la teoría del amor que es *El Banquete*, como *ágalma*, que yo he identificado asimismo con el objeto parcial de la teoría analítica.

Hoy quiero hacérselo palpar otra vez mediante otro breve recorrido de lo más original que hay en la teoría analítica, a saber, las *Triebe*, las pulsiones y su destino. De ello deduciremos a continuación cuanto se desprende respecto a aquello que nos importa, a saber, el *drive* involucrado en la posición del analista.

Como ustedes recordarán, donde les dejé la última vez es en este punto problemático, que un autor, el mismo que se expresa sobre el tema de la contratransferencia, designa en lo que llama el *drive* parental, necesidad de ser padre, y el *drive* reparador, necesidad de ir contra la destructividad natural supuesta en todo sujeto en cuanto analizable.

Ustedes captaron enseguida la osadía y la audacia que hay en plantear afirmaciones como éstas. Basta con detenerse un instante en ellas para percibir lo paradójicas que son. Si el *drive* parental debe estar presente en la situación analítica, ¿cómo osar siquiera hablar de la situación de transferencia? — si es verdaderamente a un padre a quien el sujeto en análisis tiene enfrente. ¿Qué hay más legítimo que recaer frente a él en la posición que tuvo durante toda su formación respecto a los sujetos en torno a los cuales se construyeron las situaciones fundamentales que constituyen en su caso la cadena significante, los automatismos de repetición?

En otros términos, ¿cómo no darse cuenta de que vamos a dar directamente contra el escollo que nos permitirá orientarnos, de que tenemos ahí una contradicción directa, porque al mismo tiempo decimos que la situación de transferencia tal como se establece en el análisis está en discordancia con la realidad de la situación analítica? — que algunos explican imprudentemente como una situación tan simple, resultante del *hic et nunc* de la relación con el médico. Si el médico está aquí armado del *drive* parental, ¿cómo no ver, por elaborado que lo supongamos en su vertiente de posición educativa, que no hay absolutamente nada que se distancie de la respuesta normal del sujeto a la situación y de todo lo que podrá ser enunciado como repetición de una situación pasada?

Ni siquiera hay forma de articular la situación analítica sin plantear, al menos en algún lugar, la exigencia contraria. Vean por ejemplo el tercer capítulo de *Más allá del principio de placer*. Freud, retomando la articulación de la que se trata en el análisis, establece efectivamente la distinción entre la rememoración, la reproducción y el automatismo de repetición, *Wiederholungszwang*, por cuanto considera este último como un semi-fracaso del objetivo rememorativo del análisis, un fracaso necesario. Hasta llega a poner a cuenta de la estructura del yo — en la medida en que en este estadio de su elaboración, trata de fundar dicha instancia como en gran parte inconsciente — la función de la repetición, desde luego no esta función toda entera, porque todo el artículo es para mostrar que hay un margen, sino su parte más importante. La repetición es puesta a cuenta de la defensa del yo, mientras que la rememoración reprimida se considera el verdadero término, el último, de la operación analítica, quizás considerado todavía, en este momento, inaccesible.

El objetivo último de la rememoración tropieza con una resistencia que es situada en la función inconsciente del yo. Siguiendo esta vía de elaboración, Freud nos dice que hemos de pasar por ahí y que, por norma, el médico no puede ahorrarle al analizado esta fase, sino que debe dejarle vivir

de nuevo un pedazo de su vida olvidada. Tiene que ocuparse de ello, porque una cierta medida de *Überlegenheit*, de superioridad, se conserva, gracias a lo cual la realidad aparente, *die anscheinende Realität*, siempre podrá ser reconocida nuevamente por el sujeto como un reflejo, un efecto de espejo de un pasado olvidado.

Sabe Dios a qué abusos de interpretación se presta este enfoque de la *Überlegenheit*. Si se puede edificar toda la teoría de la alianza con la parte supuestamente sana del yo, es con relación a esto. Sin embargo no hay nada así en estas páginas. Puedo poner de relieve lo que, de pasada, les tiene que haber resultado visible, a saber, el carácter de algún modo neutro, ni de un lado ni del otro, de esta *Überlegenheit*. ¿Dónde está esa superioridad? ¿Hay que entenderla del lado del médico, que, esperémoslo, conserva la cabeza? ¿O está del lado del enfermo?

En la traducción francesa, que es tan mala como las que se han hecho bajo otros diversos patrocinios, la cosa se traduce de una forma muy curiosa — *y tan sólo debe velar por que el enfermo conserve un cierto grado de serena superioridad.* No hay nada semejante en el texto — *que le permita constatar a pesar de todo que la realidad de lo que reproduce es sólo aparente.*

Esta *Überlegenheit*, sin duda exigible, es necesario situarla de una forma infinitamente más precisa que todas las elaboraciones que pretenden comparar la abreacción actual — lo que se repite en el tratamiento — con una situación que se da como perfectamente conocida.

Partamos de nuevo, pues, del examen de las fases, y de las demandas, de las exigencias del sujeto tal como las abordamos en nuestras interpretaciones. Y empecemos, siguiendo la diacronía llamada de las fases de la libido, por la demanda más simple, ésa a la que nos referimos tan frecuentemente, la demanda oral.

2

¿Qué es una demanda oral? Es la demanda de ser alimentado. ¿Quién se dirige a quién, a qué? Se dirige a ese Otro que oye y que, en este nivel primario de la enunciación de la demanda, se puede designar verdaderamente como lo que nosotros llamamos el lugar del Otro. El *Autre-on*. El *Otrón* — diría, para hacer rimar nuestras designaciones con las que son fa-

miliares en física. He aquí pues a este Otrón abstracto, al que el sujeto dirige, más o menos sin saberlo, la demanda de ser alimentado.

Hemos dicho que toda demanda, por el hecho de ser palabra, tiende a estructurarse de la siguiente forma, reclama del otro su respuesta invertida. Evoca, por su estructura, su propia forma transpuesta de acuerdo con una determinada inversión. Así, debido a la estructura significante, a la demanda de ser alimentado le responde, de un modo que podemos llamar lógicamente contemporáneo de esta demanda, en el lugar del Otro, en el nivel del Otrón, la demanda de dejarse alimentar.

Bien lo sabemos en la experiencia. No es la elaboración refinada de un diálogo ficticio. De esto se trata cada vez que estalla el menor conflicto en esa relación entre el niño y la madre que parece hecha para completarse de forma estrictamente complementaria. ¿Qué hay que responda mejor, aparentemente, a la demanda de ser alimentado que la de dejarse alimentar? Sin embargo, sabemos que donde reside ese ínfimo *gap*, esa hiancia, ese desgarro, donde se insinúa de una forma normal la discordancia, el fracaso preformado del encuentro, es en el modo mismo de confrontación de estas dos demandas. El fracaso consiste en lo siguiente, en que, precisamente, no hay encuentro de tendencias, sino encuentro de demandas.

Al primer conflicto que estalla en la relación de cría, en el encuentro de la demanda de ser alimentado con la demanda de dejarse alimentar, se pone de manifiesto que a esta demanda un deseo la desborda — que no podría ser satisfecha sin que este deseo se extinguiera —, que si la demanda no se extingue, es porque este deseo la desborda, que el sujeto que tiene hambre, por el hecho de que a su demanda de ser alimentado le responde la demanda de dejarse alimentar, no se deja alimentar, y rechaza de alguna forma desaparecer como deseo por el hecho de ser satisfecho como demanda — que la extinción o el aplastamiento de la demanda en la satisfacción no podría producirse sin matar el deseo. De ahí es de donde surgen todas esas discordancias, la más ilustrativa de las cuales es la del rechazo a dejarse alimentar en la anorexia llamada, con mayor o menor razón, mental.

Encontramos aquí aquella situación que como mejor puedo traducir es jugando con los equívocos que autorizan las sonoridades de la fonemática francesa. No es posible confiarle al otro lo que es más primordial, a saber, *tu es le désir*, sin al mismo tiempo decirle *tué le désir*,[1] o sea, sin concederle que él mata el deseo, sin abandonarle el deseo en cuanto tal. La ambivalencia primordial, propia de toda demanda, es que en toda demanda está igualmente implicado que el sujeto no quiere que sea satisfecha. El sujeto apunta en sí a la salvaguardia del deseo, y testimonia la presencia del deseo innombrado y ciego.

1. *Tú eres el deseo / muerto el deseo.* [N. del T.]

Este deseo, ¿qué es? Nosotros lo sabemos, y podemos responder de la forma más clásica y más original. La demanda oral tiene otro sentido además de la satisfacción del hambre. Es demanda sexual. Es en su fondo, nos dice Freud ya en los *Tres ensayos de teoría sexual*, canibalismo, y el canibalismo tiene un sentido sexual. Nos recuerda, y ello está enmascarado en la primera formulación freudiana, que alimentarse está, para el hombre, ligado a la buena voluntad del Otro — y vinculado por este hecho a una relación polar.

Existe también este término, que no sólo del pan de la buena voluntad del Otro tiene que alimentarse el sujeto primitivo sino, aunque parezca imposible, del cuerpo de aquel que lo alimenta. Porque hay que llamar a las cosas por su nombre — la relación sexual es aquello por lo que la relación con el Otro desemboca en una unión de los cuerpos. Y la unión más radical es la de la absorción original, donde asoma, en el objetivo, el horizonte del canibalismo, característico de la fase oral en lo que ésta es en la teoría analítica.

Observemos bien aquí de qué se trata. He tomado las cosas por el extremo más difícil, empezando por el origen, porque siempre es reculando, retroactivamente, como debemos encontrar de qué manera se fundan las cosas en el desarrollo real.

Hay una teoría de la libido contra la cual ustedes saben que me sublevo, aunque sea la que promovió uno de nuestros amigos, Franz Alexander. En efecto, él hace de la libido el excedente de energía que se manifiesta en el viviente una vez obtenida la satisfacción de las necesidades vinculadas a la conservación. Es muy cómodo, pero es falso. La libido sexual no es esto. La libido sexual es ciertamente un excedente, pero un excedente que allí donde se instala hace vana toda satisfacción de la necesidad. Y si es necesario, rechaza esta satisfacción para preservar la función del deseo.

Todo esto no es más que evidencia, que se confirma por todas partes, como lo verán ustedes si vuelven atrás y recomienzan por la demanda de ser alimentado. Enseguida les resultará palpable en el hecho de que ya sólo por expresarse la tendencia de la boca que tiene hambre, por esa misma boca, en una cadena significante, se introduce en ella esta posibilidad de designar el alimento que desea. ¿Qué alimento? Lo primero que resulta de

ello es que esa boca puede decir — *Éste no*. La negación, el desvío, el *me gusta eso y ninguna otra cosa* del deseo, se introduce ya aquí, y la especificidad de la dimensión del deseo salta a la vista.

De ahí lo extremadamente prudentes que debemos ser en lo referente a nuestras interpretaciones en el plano del registro oral. Porque, como ya he dicho, esta demanda se forma en el mismo punto, en el mismo órgano, donde se erige la tendencia. Y en esto ciertamente reside el trastorno. Es posible producir toda clase de equívocos respondiendo a esta demanda. Por supuesto, de lo que se le responde resulta de todas formas la preservación del campo de la palabra, y así pues la posibilidad de volver a encontrar allí el lugar del deseo, pero esto también supone la posibilidad de todas las sujeciones — se trata de imponer al sujeto que, al estar satisfecha su necesidad, no puede sino estar contento. Así, se hace de la frustración compensada el término de la intervención analítica.

Quiero ir más lejos, y hoy tengo verdaderamente, ya lo verán, mis razones para hacerlo. Quiero pasar al estadio llamado de la libido anal. Ahí es donde creo que puedo alcanzar y refutar cierto número de las confusiones que se introducen de la forma más corriente en la interpretación analítica.

3

¿Qué es la demanda del estadio anal?

Todos ustedes tienen, creo, la suficiente experiencia como para que no tenga necesidad de ilustrar más lo que llamaré la demanda de retener el excremento, en tanto tiene su fundamento, sin duda, en algo que es un deseo de expulsar. Pero no es tan simple, porque esta expulsión también es exigida, a una hora determinada, por el padre educador. Se le pide al sujeto que dé algo que cumpla la expectativa del educador, en este caso materno.

La elaboración resultante de la complejidad de esta demanda merece que la examinemos detalladamente, porque es esencial. Observemos que aquí no se trata ya de la relación simple de una necesidad con su forma demandada, vinculada al excedente sexual. Es algo distinto. De lo que se trata es de una disciplina de la necesidad, y la sexualización sólo se produce en el movimiento del retorno a la necesidad. Es aquel movimiento que, por así decir, legitima la necesidad como don a la madre, quien espera que el niño satisfaga sus funciones y haga salir, aparecer, algo digno de la aprobación general.

Por otra parte, el carácter de regalo que adquiere el excremento es bien conocido y reconocido desde el origen de la experiencia analítica. Tan cierto es que aquí un objeto es vivido en este registro, que el niño, en el exceso de sus desbordamientos ocasionales, lo emplea naturalmente, por así decir, como medio de expresión. El regalo excremencial forma parte de la temática más antigua del análisis.

A este respecto, quiero llevar hasta su extremo esa demolición en la que me esfuerzo desde siempre, de la mítica de la oblatividad, mostrándoles aquí con qué se relaciona realmente. El campo de la dialéctica anal es el verdadero campo de la oblatividad, y una vez que lo hayan percibido, ya no podrán reconocerlo de otra forma.

Hace mucho tiempo que de formas diversas trato de introducirles en esta distinción. Y en particular, les he hecho advertir que el propio término de oblatividad es un fantasma de obsesivo. *Todo para el otro*, dice el obsesivo, y esto es ciertamente lo que él hace, porque encontrándose como se encuentra en el perpetuo vértigo de la destrucción del otro, nunca hace lo suficiente para que el otro se mantenga en la existencia. Aquí encontramos su raíz.

El estadio anal se caracteriza por lo siguiente — el sujeto sólo satisface una necesidad para la satisfacción de otro. Esta necesidad, le han enseñado a retenerla para que se funde, se instituya únicamente como la oportunidad de la satisfacción del otro, que es el educador. La satisfacción de los cuidados, de los que forma parte la limpieza de los excrementos, es en primer lugar la del otro. Y si puede decirse que la oblatividad está ligada a la esfera de la relación del estadio anal, es porque es un don que se le pide al sujeto.

Observen la consecuencia que esto tiene — el margen del lugar que sigue siendo del sujeto, dicho de otra manera el deseo, será simbolizado en esta situación por lo que es arrebatado en la operación. El deseo, literalmente, se va a la mierda. La simbolización del sujeto como aquello que va a parar al orinal o al agujero, la encontramos en la experiencia como vinculada de la forma más profunda a la posición del deseo anal.

Esto es al mismo tiempo lo que constituye su atractivo y también, en muchos casos, hace que sea evitado. No siempre conseguimos llevar hasta este extremo el *insight* del paciente. Pueden ustedes decirse, de todas formas, que, en la medida en que el estadio anal está implicado, sería un error no desconfiar de la pertinencia de su análisis si no han encontrado este extremo en cada ocasión. Mientras no localicen en este punto la relación profunda, fundamental, del sujeto como deseo, con el objeto más desagra-

dable, les aseguro que no habrán avanzado mucho en el análisis de las condiciones del deseo.

Este punto preciso es un punto neurálgico, valiosísimo, debido a la importancia que tiene en la experiencia, como todos esos primitivos objetos orales, buenos o malos, sobre los que tantas observaciones se hacen. No pueden ustedes negar que esto sea recordado a cada momento en la tradición analítica. Si han permanecido ustedes sordos por tanto tiempo, es porque no se apunta a las cosas en su topología profunda, como yo me esfuerzo en hacerlo aquí para ustedes.

Pero entonces, me dirán ustedes, ¿qué hay aquí de la famosa pulsión sádica que se conjuga, gracias a un guión, con el término anal, como si eso fuera simplemente evidente?

Aquí es necesario algún esfuerzo, un esfuerzo de algo que sólo podemos llamar comprensión en la medida en que se trata de una comprensión en el límite. Lo sexual sólo puede reintroducirse aquí de un modo violento. Esto es ciertamente lo que ocurre, en efecto, porque además se trata de la violencia sádica. Lo cual contiene todavía más de un enigma. Conviene que lo examinemos.

En la relación anal es donde el otro en cuanto tal adquiere plenamente dominancia. Y esto es precisamente lo que hace que lo sexual se manifieste en el registro propio de este estadio. Podemos entreverlo si recordamos su antecedente, calificado de sádico-oral.

Hablar de estado sádico-oral, en efecto, es recordar en suma que la vida es en su fondo asimilación propiamente devoradora. En el estadio oral, el tema de la devoración es lo que está situado en el margen del deseo, es la presencia de la garganta abierta de la vida.

Hay, en el estadio anal, como un reflejo de este fantasma. Al estar planteado el otro como el segundo término, tiene que aparecer como existencia abierta a esta hiancia. ¿Llegaremos a decir que el sufrimiento está aquí implicado? Es un sufrimiento bien particular. Para evocar una especie de esquema fundamental que les dará en el mejor de los casos la estructura del fantasma sadomasoquista, diría que se trata de un sufrimiento esperado por el otro. La suspensión del otro imaginario sobre el abismo del sufrimiento es lo que constituye el extremo y el eje de la erotización sadomasoquista. En esta relación es donde se instituye en el plano anal lo que ya no es tan sólo el polo sexual, sino que será el *partenaire* sexual. Podemos decir pues que aquí hay una especie de reaparición de lo sexual.

Lo que constituye al estadio anal como estructura sádica o sadomasoquista marca — a partir de un punto de eclipse máximo de lo sexual, de un

punto de pura oblatividad anal — el ascenso hacia lo que se realizará en el estadio genital. Lo genital, el eros humano, el deseo en su plenitud normal, que se sitúa no como tendencia o necesidad, no como pura y simple copulación, sino como deseo, se insinúa, encuentra su punto de partida, tiene su punto de reemergencia en la relación con el otro en tanto que sufre la expectativa de aquella amenaza suspendida, de aquel ataque virtual que caracteriza y funda para nosotros lo que se llama la teoría sádica de la sexualidad, cuyo carácter primitivo en la gran mayoría de los casos individuales conocemos.

Lo que es más, en este rasgo situacional se funda el hecho que está en el origen de la sexualización del otro — en la primera forma de su apercepción, el otro debe ser, en cuanto tal, entregado a un tercero para constituirse como sexual. Éste es el origen de la ambigüedad por la que, en la experiencia original que han redescubierto los teóricos más recientes del análisis, lo sexual permanece indeterminado entre este tercero y ese otro. En la primera forma de apercepción libidinal del otro, en el punto de ascenso a partir de un cierto eclipse puntiforme de la libido en cuanto tal, el sujeto no sabe qué desea más, si a este otro o a ese tercero que interviene.

Esto es esencial para toda estructura de los fantasmas sadomasoquistas. En efecto, si del estadio anal hemos dado aquí un análisis correcto, quien constituye este fantasma, no lo olvidemos, el testigo sujeto a este punto axial del estadio anal, es lo que es, ciertamente — acabo de decirlo, es mierda. Y además, es una demanda, es mierda que no pide sino eliminarse.

Éste es el verdadero fundamento de toda una estructura que encontrarán ustedes, radical, en el fantasma fundamental del obsesivo, especialmente. Éste se desvaloriza, arroja fuera de él todo el juego de la dialéctica erótica, finge, como se suele decir, ser su organizador. Funda todo este fantasma sobre la base de su propia eliminación.

Las cosas encuentran su raíz aquí, en algo que, una vez reconocido, les permite elucidar puntos del todo banales. En efecto, si las cosas están verdaderamente fijadas en el punto de identificación del sujeto con el *a* minúscula excremencial, ¿qué es lo que veremos? No olvidemos que aquí, de todas formas, a lo que se confía, al menos en principio, el cuidado de articular esta demanda, ya no es a lo que está implicado en el nudo dramático de la necesidad con la demanda. En otros términos, salvo en los cuadros de Jerónimo Bosch, no se habla con el trasero. Y sin embargo, tenemos curiosos fenómenos de cortes, seguidos de explosiones, que nos hacen entrever la función simbólica de la cinta excremencial en la propia articulación de la palabra.

En otra época, hace mucho tiempo, y creo que aquí nadie puede recordarlo, había un pequeño personaje querido por los niños, como siempre los ha habido — pequeños personajes significativos en esa mitología infantil que en realidad es de origen parental. En nuestros días se habla mucho de Pinocho, pero en otra época que soy lo bastante viejo como para recordar, existía Bout-de-Zan. La fenomenología del niño como objeto precioso excremencial está toda entera en esta designación, en la que el niño es identificado con el elemento dulzón del regaliz, *glukurriza*, la dulce raíz, como parece que es su origen griego.

No en vano, sin duda, a propósito de esta palabra *regaliz* podemos encontrar uno de los elementos más azucarados, nunca mejor dicho, de las transcripciones significantes.

Permítanme este breve paréntesis. Esta perla la encontré para ustedes en mi recorrido — no fue ayer, por otra parte, se la he guardado desde hace mucho tiempo, pero como viene a cuento a propósito de Bout- de-Zan, voy a dársela. *Regaliz* es en su origen *glukurriza*. Por supuesto, no viene directamente del griego, pero cuando los latinos lo oyeron, lo convirtieron en *liquiritia* sirviéndose de *licor*. De donde, en francés antiguo, *licorice*, luego *ricolice* por metátesis. *Ricolice* se encontró con *regla*, *regula*, y dio *rygalisse*. Confiesen que este encuentro de *licorice* con la regla es algo soberbio.

Pero eso no es todo, porque la etimología consciente a la que todo esto conduce, y en la que han confiado finalmente las últimas generaciones, es que *réglisse* debía escribirse *rai de Galice* porque el regaliz se hace con una raíz dulce que sólo se encuentra en Galicia. El *rai* de *Galice*, he aquí dónde acabamos habiendo empezado — nunca mejor dicho — por la raíz griega.

Me parece que esta pequeña demostración de las ambigüedades significantes les habrá convencido de que estamos en un terreno sólido cuando le damos toda su importancia.

A fin de cuentas, como hemos visto, en el nivel anal todavía más que en ninguna otra parte, debemos ser reservados en lo que a la comprensión del otro se refiere. Toda comprensión de la demanda, en efecto, la implica tan profundamente que tenemos que pensarlo dos veces antes de ir a su encuentro. ¿Qué les estoy diciendo con esto? — sino algo que coincide con lo que todos ustedes saben, al menos quienes han hecho un poquito de trabajo terapéutico. A saber, que al obsesivo no es preciso darle ni así de ánimos, de desculpabilización, incluso un comentario interpretativo que se adelante un poco más de la cuenta. Si lo hacen, entonces tendrán que ir mucho más lejos y se encontrarán accediendo — y cediendo para su mayor maldición —

a ese mecanismo, precisamente, mediante el cual quiere hacerles comer, si puedo decirlo así, su propio ser como una mierda.

Están ustedes instruidos por la experiencia de que no es un proceso en el que le vayan a ser de ninguna ayuda, muy al contrario.

Es en otra parte donde debe situarse la introyección simbólica, en la medida en que, en su caso, ha de restituir el lugar del deseo. Dado que, para anticipar el estadio siguiente, lo que el neurótico quiere ser comúnmente es el falo, ofrecerle esa comunión fálica contra la cual ya formulé, en mi seminario sobre *El deseo y su interpretación,* las objeciones más precisas, es ciertamente cortocircuitar indebidamente las satisfacciones que hay que darle. El objeto fálico, como objeto imaginario, no puede en ningún caso prestarse a revelar de forma completa el fantasma fundamental. En efecto, sólo puede, a la demanda del neurótico, responderle con lo que podemos llamar, en líneas generales, una obliteración. Dicho de otra manera, de este modo se le abre al sujeto una puerta, la de olvidar cierto número de los resortes más esenciales que han intervenido en los accidentes de su acceso al campo del deseo.

Para marcar un punto de detención en nuestro recorrido sobre lo que hemos propuesto hoy, diremos lo siguiente — que si el neurótico es deseo inconsciente, es decir, reprimido, lo es, antes que nada, en la medida en que su deseo sufre el eclipse de una contrademanda — que el lugar de la contrademanda es propiamente hablando el mismo donde se sitúa y se edifica a continuación todo lo que el exterior puede añadir como suplemento a la construcción del superyó, una determinada forma de satisfacer esta contrademanda — que toda forma prematura de la interpretación es criticable en la medida en que comprende demasiado deprisa, y no se da cuenta de que lo más importante de comprender en la demanda del analizado es lo que está más allá de esta demanda. El margen del deseo es el de lo incomprensible. En la medida en que esto no es percibido, un análisis se cierra prematuramente y, por decirlo todo, está malogrado.

La trampa es, por supuesto, que al interpretar le dan al sujeto algo con lo que se alimenta la palabra, hasta el mismo libro que hay detrás. La palabra sigue siendo, de todas formas, el lugar del deseo, aunque la den ustedes de tal manera que dicho lugar no sea reconocible, quiero decir aunque siga siendo, este lugar, para el deseo del sujeto, inhabitable.

Responder a la demanda de alimento, a la demanda frustrada, en un significante nutriente, deja elidido lo siguiente, que más allá de todo alimento de la palabra, de aquello de lo que el sujeto tiene verdaderamente necesidad es de lo que éste significa metonímicamente, lo cual no se en-

cuentra en ningún punto de dicha palabra. Así, cada vez que ustedes introduzcan — sin duda están obligados a hacerlo — la metáfora, permanecen en la misma vía que da consistencia al síntoma. Sin duda, es un síntoma más simple, pero un síntoma a fin de cuentas, en todo caso respecto al deseo que se trataría de liberar.

Si el sujeto se encuentra en esta relación singular con el objeto del deseo, es porque él mismo fue en primer lugar un objeto de deseo que se encarna. Y el deseo, como Sócrates nos enseñó originalmente a articularlo, es ante todo falta de recursos, aporía. Esta aporía absoluta se acerca a la palabra dormida y se hace embarazar por su objeto. ¿Qué significa esto? — sino que el objeto estaba ahí y que era él quien pedía nacer.

La metáfora platónica de la metempsicosis del alma errante que vacila antes de saber dónde habitará encuentra su soporte, su verdad y su substancia en el objeto del deseo, que está allí antes de su nacimiento.

Y Sócrates, sin saberlo, cuando pronuncia el elogio, *epáinei*, de Agatón, hace lo que quiere hacer, o sea, devolver a Alcibíades a su alma, haciendo nacer a la luz ese objeto que es el objeto de su deseo.

Ese objeto, fin y objetivo de cada cual — limitado sin duda, porque lo importante está más allá — sólo puede ser concebido como más allá del fin de cada cual.

15 DE MARZO DE 1961

XV

ORAL, ANAL, GENITAL

El goce de la mantis religiosa.
El Otro, vertedero del deseo.
El deseo en la dependencia de la demanda.
Privilegio del objeto falo.

Vamos a errar todavía, tengo ganas de decir, a través del laberinto de la posición del deseo. Cierto retorno, cierta fatiga del tema, cierto *working through*, como dicen, me parece necesario para una posición exacta de la función de la transferencia. Ya lo indiqué la última vez y dije por qué.

Por eso volveré a destacar hoy el sentido de lo que les dije trayendo otra vez a examen las fases llamadas de la migración de la libido a las zonas erógenas. Es importante ver en qué medida la visión naturalista implicada en esta definición se articula y se resuelve en nuestra forma de enunciarla, centrada en la relación de la demanda con el deseo.

1

Desde el inicio de este trayecto he indicado que el deseo mantiene su lugar en el margen de la demanda en cuanto tal — que es este margen de la demanda lo que constituye su lugar en un más allá y un más acá, doble hueco que ya se esboza tan pronto el grito del hambre pasa a articularse — que, en el otro extremo, el objeto que llaman en inglés *nipple*, la punta del seno, el pezón, adquiere en el erotismo humano su valor de *ágalma*, de maravilla, de objeto precioso que se convierte en el soporte del placer, de la voluptuosidad del mordisqueo en que se perpetúa lo que bien podemos llamar una voracidad sublimada, en la medida en que ella se toma este *Lust*, este placer.

Y, por otra parte, esos *Lüste,* esos deseos — ustedes saben qué equívoco conserva en sí el término alemán, qué deslizamiento de significación produce el paso del singular al plural —, su placer y su codicia, este objeto oral los toma de otra parte. Por eso, mediante una inversión del uso del término sublimación, tengo derecho a decir que vemos cómo aquí la desviación en cuanto al fin se produce en una dirección inversa a la del objeto de una necesidad.

En efecto, de donde extrae su sustancia el valor erótico de este objeto privilegiado no es del hambre primitiva. El *eros* que lo habita surge *nachträglich*, por retroacción y no sólo a posteriori. Y donde se ha excavado el lugar de este deseo es en la demanda oral. Si no hubiera la demanda, con el más allá del amor que proyecta, no habría este lugar más acá, de deseo, que se constituye en torno a un objeto privilegiado. La fase oral de la libido sexual exige este lugar excavado por la demanda.

Es importante examinar si esta presentación de las cosas quizás comporta, por mi causa, alguna especificación que se pudiera señalar como demasiado parcial. ¿No debemos tomarnos al pie de la letra lo que Freud nos presenta en alguno de sus enunciados como la migración pura y simple de una erogeneidad orgánica, mucosa, diría yo? ¿No se puede decir que ignoro hechos naturales? A saber, por ejemplo, esas mociones devoradoras instintivas que encontramos, en la naturaleza, vinculadas al ciclo sexual.

Es un hecho que las gatas se comen a sus pequeños, y si la gran figura fantasmática de la mantis religiosa se aparece en el anfiteatro analítico es, ciertamente, porque presenta como una imagen madre, una imagen matriz, de la fundación atribuida a lo que tan osadamente, y quizás impropiamente, llaman la madre castradora. Sí, por supuesto, yo mismo, en mi iniciación analítica, me apoyé de buena gana en esta imagen tan rica por su eco en el dominio natural de lo que se presenta en el fenómeno inconsciente. Y al tropezar con esta objeción, pueden ustedes sugerirme la necesidad de alguna corrección en la línea teórica con la que creo poder darles satisfacción.

Me he detenido un momento en esta imagen y en lo que representa. Echar un simple vistazo a la diversidad de la etología animal nos muestra, en efecto, una riqueza exuberante de perversiones. Nuestro amigo Henri Ey se interesó por eso, incluso dedicó un número de *L'Évolution psychiatrique* al tema de las perversiones animales, que superan ampliamente todo lo que la imaginación humana ha podido inventar. Atrapados en este registro, ¿no nos encontramos de vuelta en la visión aristotélica que sitúa el fundamento del deseo perverso en un campo externo al campo humano?

Les ruego que consideren qué estamos haciendo cuando nos detenemos en el fantasma de la perversión natural. Cuando les pido que me sigan por este terreno, no ignoro lo que tal reflexión pudiera tener de puntilloso y de especulativo, pero la creo necesaria para decantar qué tiene de fundado tanto como de infundado esta referencia. Y, por otra parte, de esta forma — lo verán ustedes enseguida — nos encontraremos yendo a parar a lo que indico como fundamental en la subjetivación, como momento esencial de toda instauración de la dialéctica del deseo.

Subjetivar, en esta ocasión, la mantis religiosa es suponerle — lo cual no tiene nada de excesivo — un goce sexual. Por supuesto, nosotros nada sabemos de él. La mantis religiosa es quizás, como Descartes no dudaría en decir, una pura y simple máquina, en el sentido que adquiere la máquina en su lenguaje, que supone precisamente la eliminación de toda subjetividad. Pero no tenemos ninguna necesidad, por nuestra parte, de atenernos a estas posiciones mínimas. Le concedemos ese goce.

Ese goce — ahora viene el paso siguiente — ¿es goce de algo en tanto que lo destruye? Porque sólo sobre esta base puede indicarnos las intenciones de la naturaleza.

Para indicar enseguida lo esencial y para que la mantis sea para nosotros un modelo cualquiera de lo que está en juego, a saber, de nuestro canibalismo oral, de nuestro erotismo primordial, es preciso que imaginemos aquí que este goce es correlativo a la decapitación del *partenaire*, que supuestamente ella conoce en cierto grado como tal.

No me repugna. Porque en verdad, la etología animal es para nosotros la referencia principal para mantener aquella dimensión del conocer que todos los progresos del conocimiento hacen para nosotros, en el mundo humano, tan vacilante — porque se identifica con la dimensión del desconocer, de la *Verkennung*, como dice Freud. El campo de lo vivo es el que permite observar la *Erkennung* imaginaria, y ese privilegio del semejante que en ciertas especies llega a revelarse en sus esfuerzos organogénicos. No volveré al antiguo ejemplo en el que centré mi exploración de lo imaginario en la época en que empezaba a articular algo de lo que, con los años, alcanza ante ustedes su madurez, mi doctrina del análisis — o sea, la paloma que sólo se consuma como paloma si ve una imagen de paloma, para lo cual puede bastar con un espejito en la jaula, y también el grillo peregrino, que sólo franquea este estado si se ha encontrado con otro grillo peregrino.

No cabe duda de que, en lo que no sólo nos fascina a nosotros sino también al macho de la mantis religiosa, está la erección de su forma, aquel des-

pliegue, aquella actitud que se nos presenta como la de la oración, de donde la mantis religiosa extrae para nosotros su nombre, no sin prestarse, desde luego, a no sé qué retorno vacilante. Constatamos que aquello ante lo que el macho cede y queda capturado, aspirado, cautivado en el abrazo que para él será mortal, es ante este fantasma, este fantasma encarnado.

Está claro que en este caso la imagen del otro imaginario en cuanto tal está presente en el fenómeno, y no es excesivo suponer que ahí se revela algo, pero ¿significa esto, sin embargo, que sea algo ya prefigurado, un calco invertido de lo que en el hombre se presentaría como una especie de resto y de secuela de una posibilidad definida, de las variaciones, del juego de las tendencias naturales?

De todas formas, si bien concedemos un valor a este ejemplo monstruoso, por fuerza debemos advertir la diferencia respecto a lo que se presenta en la fantasmática humana, en cuyo caso podemos empezar con toda certeza desde el sujeto, en el único punto donde tenemos esta seguridad, a saber, en tanto que él es el soporte de la cadena significante. Así, por fuerza advertiremos que en lo que aquí nos presenta la naturaleza — en el acto y en su exceso, en aquello que lo desborda, en aquello que lo conduce a un excedente devorador — hay para nosotros una señal de que otra estructura, una estructura instintual, está ejemplificada. Esta señal es que hay sincronía. Es en el momento del acto cuando se ejerce este complemento que para nosotros ejemplifica la forma paradójica del instinto.

Y en consecuencia, ¿no vemos dibujarse aquí un límite que nos permite definir estrictamente de qué manera nos sirve lo que ahí está ejemplificado? Este ejemplo sólo nos sirve para aportar la forma de lo que queremos decir cuando hablamos de un deseo.

Si hablamos del goce de ese otro que es la mantis religiosa, si en este caso nos interesa es porque, o bien ella goza allí donde se encuentra el órgano del macho, o bien goza también en otra parte. Pero dondequiera que goce — algo de lo que nunca sabremos nada, no importa —, que goce en otra parte sólo adquiere su sentido por el hecho de que goce — o no goce, no importa — allí. Que goce donde le apetezca sólo tiene sentido, en el valor que adquiere esta imagen, por la relación con el *ahí* de un gozar virtual. En la sincronía, se trate de lo que se trate, nunca será sino un goce copulatorio, aunque sea desviado.

En la infinita diversidad natural de los mecanismos instintuales fácilmente podemos descubrir formas evocadoras, incluidas, por ejemplo, aquellas en las que el órgano de copulación se pierde *in loco*, en la consumación misma. También podemos considerar que el hecho de la devoración

es una de las numerosas formas de la prima otorgada a la *partenaire* individual de la copulación, en tanto sometida a su fin específico, para retenerla en el acto que se trata de permitir. El carácter ejemplificador de la imagen que se nos propone sólo empieza, pues, en el punto preciso adonde no estamos autorizados a llegar.

Me explico. La mantis religiosa, *partenaire* hembra, lleva a cabo con sus mandíbulas la devoración de la extremidad cefálica del *partenaire* macho. Ahora bien, esta parte de su anatomía participa como tal de las propiedades que constituye en la naturaleza viva la extremidad cefálica, o sea, cierta aglomeración de la tendencia individual y de la posibilidad, cualquiera que sea el registro donde ésta se ejerza, de un discernimiento y de una elección. Dicho de otra manera, esto hace pensar que la mantis religiosa prefiere *eso*, la cabeza de su *partenaire*, a cualquier otra cosa. Que hay aquí una preferencia absoluta. Que es *eso* lo que le gusta.

En la medida en que a ella le gusta *eso* — lo que para nosotros se manifiesta, en la imagen, como goce a expensas del otro —, empezamos a introducir en las funciones naturales lo que está en juego, a saber, sentido moral — dicho de otra manera, entramos en la dialéctica sadiana.

La preferencia otorgada al goce respecto a toda referencia al otro se descubre como la dimensión esencial de la naturaleza — pero es demasiado visible que somos nosotros quienes aportamos este sentido moral. Sólo lo aportamos en la medida en que descubrimos el sentido del deseo como relación con lo que, en el otro, es objeto parcial, y como elección de este objeto.

Pongamos un poco más de atención en este punto. ¿Es este ejemplo plenamente válido para ilustrarles la preferencia de la parte respecto al todo, juicio ilustrable mediante el valor erótico otorgado a la extremidad del pezón, del que hablaba hace un rato? No estoy tan seguro. En la imagen de la mantis religiosa, no es tanto la parte lo que se preferiría al todo — de la manera más horrible, y de una manera que nos permitiría ya "cortocircuitar" la función de la metonimia — como que el todo se preferiría a la parte.

No omitamos, en efecto, que incluso en una estructura animal tan aparentemente alejada de nosotros como la del insecto, funciona a buen seguro el valor de concentración, de reflexión, de totalidad de la extremidad cefálica como representada en alguna parte. En cualquier caso, en el fantasma, en la imagen que nos atrae, esta acefalización del *partenaire* interviene con su particular acentuación. No omitamos, por decirlo todo, el valor fabulatorio de la mantis religiosa, subyacente a lo que representa en cier-

ta mitología, o más simplemente en cierto folclore, en todo lo que ha destacado Roger Caillois bajo el registro del *Mito y lo sagrado*. Es su primera obra, y no parece que haya indicado suficientemente que nos encontramos en la poesía. Esta imagen no debe su acento tan sólo a una referencia a la relación con el objeto oral tal como queda dibujada en la *koiné* del inconsciente, la lengua común. Se trata de un rasgo más acentuado, que nos designa cierto vínculo de la acefalia con la transmisión de la vida como *télos*, con el paso de la llama de un individuo a otro en una eternidad significada de la especie — es decir, el *Gelüst* no pasa por la cabeza.

Eso es lo que le da a la imagen de la mantis su sentido trágico, que no tiene nada que ver con la preferencia por un objeto llamado objeto oral, el cual, en el fantasma humano, nunca se relaciona, en ninguna ocasión, con la cabeza.

En el vínculo del deseo humano con la fase oral se trata de algo muy distinto.

2

Lo que se perfila de una identificación recíproca del sujeto con el objeto del deseo oral apunta — la experiencia nos lo muestra enseguida — a una fragmentación[1] constitutiva.

Recientemente, en nuestras Jornadas Provinciales, alguien mencionó esas imágenes fragmentadoras como vinculadas a no sé qué terror primitivo que parecía adquirir para los autores, no sé por qué, no sé qué valor de designación inquietante, cuando ése es ciertamente el fantasma más fundamental, más extendido, más común, en los orígenes de todas las relaciones del hombre con su somática. Los fragmentos de pabellón de anatomía que pueblan la célebre imagen del *San Jorge* de Carpaccio en la pequeña iglesia de Santa María de los Ángeles, en Venecia, no carecen de representación en el plano del sueño en toda experiencia individual, con o sin análisis. Y, por otra parte, en el mismo registro, la cabeza que se pasea sola sigue perfectamente contando sus pequeñas historias, como en Cazotte.

No es esto lo importante.

1. *Morcellement*. No seguimos la traducción habitual, "despedazamiento". [N. del T.]

El descubrimiento del análisis es que el sujeto, en el campo del Otro, no encuentra únicamente las imágenes de su propia fragmentación, sino, ya desde el origen, los objetos del deseo del Otro — o sea, los de la madre, no sólo en su estado de fragmentación, sino con los privilegios que le concede el deseo de ésta. En particular, nos dice Melanie Klein, uno de estos objetos, el falo paterno, se encuentra ya en los primeros fantasmas del sujeto, y está en el origen del *fandum* del *va ha hablar, tiene que hablar.* En el imperio interior del cuerpo de la madre, donde se proyectan las primeras formaciones imaginarias, algo que se distingue como más especialmente acentuado, incluso nocivo, es vislumbrado en el falo paterno.

En el campo del deseo del Otro, el objeto subjetivo encuentra ya ocupantes identificables, con cuya vara, por así decir, o respecto a cuya tasa tiene que hacerse valer y ponderarse. Estoy pensando en esas pequeñas pesas diversamente modeladas que se usan en las tribus primitivas de África, entre las cuales se encuentra un pequeño animal enroscado, incluso algún objeto propiamente faliforme.

En el plano fantasmático, el privilegio de la imagen de la mantis religiosa se debe tan sólo a que, supuestamente, la mantis se come a sus machos en serie — lo cual, después de todo, no es tan seguro. El paso al plural es la dimensión esencial en la que adquiere para nosotros valor fantasmático.

He aquí definida, pues, la fase oral. Sólo en el interior de la demanda del Otro se constituye como reflejo del hambre del sujeto. El Otro no es pues en absoluto hambre tan sólo, sino hambre articulada, hambre que demanda. Y de esta manera el sujeto está abierto a convertirse en objeto, pero, si puedo decirlo así, de un hambre que él elige.

La transición del hambre al erotismo se hace por la vía de lo que llamaba hace un momento una preferencia. A ella le gusta algo, *eso* en especial — con glotonería, por así decir. Henos aquí de vuelta en el registro de los pecados originales. El sujeto se sitúa en el menú a la carta del canibalismo que, como todo el mundo sabe, nunca está ausente de ningún fantasma de comunión.

En relación con esto, léanse un tratado de aquel autor de quien les he ido hablando durante años en una especie de retorno periódico, Baltasar Gracián. Evidentemente, sólo aquellos de ustedes que entienden algo de español pueden encontrar en él su plena satisfacción, a menos que se lo hagan traducir — porque si bien Gracián fue traducido muy pronto, al igual que se traducía en la época casi instantáneamente en toda Europa, varias de sus obras han quedado sin traducir. Se trata en este caso de su tratado de

la comunión, *El Comulgatorio*, que es un buen texto, porque en él se revela algo que raramente se confiesa — se detallan las delicias de la consumición del cuerpo de Cristo y se nos pide que nos fijemos en esa mejilla exquisita, en aquel brazo delicioso. Les ahorro lo que sigue, donde la concupiscencia espiritual se va entreteniendo, de manera tal que nos revela aquello que sigue estando implicado en las formas incluso más elaboradas de la identificación oral. En esta temática ven ustedes cómo, por la virtud del significante, la tendencia más original se desarrolla en todo un campo creado para, de aquí en adelante, ser habitado secundariamente.

En oposición a esto, la última vez quise mostrarles un sentido por lo común poco o mal articulado de la demanda anal.

La demanda anal se caracteriza por una inversión completa, a beneficio del Otro, de la iniciativa. Es aquí, o sea en un estadio que en nuestra ideología normativa no está muy avanzado, ni maduro, donde reside la disciplina — no he dicho el deber, sino la disciplina — de la limpieza — de la *propreté* — palabra de la lengua francesa que marca tan bellamente una oscilación con la propiedad, lo que pertenece en propiedad[2] —, la educación, las bellas maneras. Aquí, la demanda es exterior, está en el plano del Otro, y se plantea como articulada en cuanto tal.

Lo extraño es que tenemos que ver aquí — y reconocerlo en lo que siempre se ha dicho, cuyo alcance nadie parece haber captado — el punto donde nace el objeto de don como tal. En esta metáfora, lo que el sujeto puede dar está exactamente ligado a lo que puede retener, a saber, su propia escoria, su excremento. Es imposible no ver aquí algo ejemplar, que es indispensable designar como el punto radical donde se decide la proyección del deseo del sujeto en el Otro.

Hay un punto de la fase en que el deseo se articula y se constituye, en el cual el Otro es, propiamente hablando, el vertedero. Y no nos asombra ver que los idealistas de la temática de una hominización del cosmos, o — tal como están obligados a expresarse en nuestros días — del planeta, olvidan que una de las fases desde siempre manifiestas de la hominización del planeta es que el animal-hombre lo convierte en un depósito de basuras. El testimonio más antiguo que tenemos de aglomeraciones humanas son enormes pirámides de desechos de conchillas, que llevan un nombre escandinavo.

2. ... *en propre*. *Propre* es tanto propio como limpio. [N. del T.]

No sin razón las cosas son así. Lo que es más, si alguna vez hay que bosquejar de qué manera se introdujo el hombre en el campo del significante, convendrá designarlo en uno de estos primeros amontonamientos.

Aquí, el sujeto se designa en el objeto evacuado. Aquí está, si puedo decirlo así, el punto cero de una *aphánisis* del deseo. Se basa enteramente en el efecto de la demanda del Otro — el Otro lo decide. Es aquí ciertamente donde encontramos la raíz de la dependencia del neurótico. Aquí está la nota sensible por la que el deseo del neurótico se caracteriza como pregenital. Depende tanto de la demanda del Otro, que lo que el neurótico le pide al Otro en su demanda de amor de neurótico es que le dejen hacer algo.

El lugar del deseo permanece manifiestamente, hasta cierto grado, bajo la dependencia de la demanda del Otro.

3

¿Qué sentido podemos darle, en efecto, al estadio genital? El único sentido que podemos darle es el siguiente.

El deseo debería reaparecer, sin duda, algún día, como algo que tendría derecho a llamarse un deseo natural, aunque, en vista de sus nobles antecedentes, nunca pueda serlo. En otros términos, el deseo debería aparecer como lo que no se pide, como apuntar a lo que no se pide.

No se precipiten ustedes a decir, por ejemplo, que el deseo es lo que se toma. Todo lo que digan se limitará a hacerles recaer en la pequeña mecánica de la demanda.

El deseo natural tiene la característica de no poder decirse de ninguna forma, y por eso nunca tendrán ustedes ningún deseo natural. El Otro está ya instalado en el lugar, el Otro con A mayúscula, como aquel en quien se basa el signo. Y basta con el signo para instaurar la pregunta *Che vuoi?*, a la que de entrada el sujeto no puede responder nada.

Un signo representa algo para alguien y, a falta de saber qué representa el signo, el sujeto, ante esta pregunta, cuando aparece el deseo sexual, pierde al alguien a quien el deseo se dirige, es decir, él mismo. Y nace la angustia de Juanito.

Aquí se dibuja lo que, preparado por la fractura del sujeto por la demanda, se instaura en la relación del niño y la madre, que por un instante mantendremos, como a menudo se mantiene, aislada.

La madre de Juanito, y por otra parte todas las madres — *apelo a todas las madres*, como decía uno —, distingue su posición en el hecho de que, a propósito de la leve agitación que empieza a aparecer en Juanito, ese leve estremecimiento, indudable con ocasión del primer despertar de una sexualidad genital, profiere — *Eres un guarro*. Eso, el deseo, es asqueroso, ese deseo del que no se puede decir qué es. Pero esto es estrictamente correlativo de un interés no menos equívoco por el objeto al que habíamos aprendido a darle toda su importancia, a saber, el falo.

De una forma sin duda alusiva, pero no ambigua, cuántas madres, todas las madres, ante el pequeño grifito de Juanito o de algún otro, lo llamen como lo llamen, harán reflexiones como — Mi niño está muy bien dotado. O bien — Tendrás muchos niños. En resumen, la apreciación que aquí se dirige al objeto — éste claramente parcial — contrasta también con el rechazo del deseo, en el momento mismo del encuentro con lo que urge al sujeto en el misterio del deseo. Se instaura la división entre, por una parte, este objeto que se convierte en la marca de un interés privilegiado, que se convierte en el *ágalma*, la perla en el seno del individuo que tiembla aquí en torno al eje de su advenimiento a la plenitud viva y, por otra parte, una degradación del sujeto. Es apreciado como objeto, es depreciado como deseo.

Y es ahí donde entrarán en juego las cuentas y se producirá la instauración del registro del tener. Vale la pena que nos detengamos en ello. Voy a entrar en más detalles.

Hace tiempo que les voy anunciando la temática del tener mediante fórmulas como — el amor es dar lo que no se tiene. Por supuesto, cuando el niño da lo que tiene, está en el estadio precedente. ¿Qué es lo que no tiene y en qué sentido? Se puede, sin duda, hacer girar la dialéctica del ser y del tener alrededor del falo. Pero para entenderlo bien no deben dirigir su mirada hacia ahí.

¿Cuá es la dimensión nueva que introduce la entrada en el drama fálico? Lo que no tiene, aquello de lo que no dispone en este punto del nacimiento y de la revelación del deseo genital, no es sino su acto. No tiene nada más que un pagaré. Instituye el acto en el campo del proyecto.

Les ruego que observen aquí la fuerza de las determinaciones lingüísticas. Al igual que el deseo ha adquirido en la conjunción de las lenguas románicas la connotación de *desiderium*, de duelo y de añoranza, no

es un hecho sin importancia que las formas primitivas del futuro sean abandonadas por una referencia al haber. *Yo cantaré* es exactamente lo que ven ustedes escrito — *Yo cantar-hé*.[3] Esto viene efectivamente de *cantare habeum*. La lengua romana decadente encontró ahí la manera más segura de recuperar el verdadero sentido del futuro — *Joderé más tarde*, *Tengo la jodienda como pagaré*, *Desearé*.[4] Y por otra parte, este *habeo* es la introducción en el *debeo* de la letra simbólica, en un *habeo* destituido. Y es en futuro como se conjuga esta deuda, cuando adquiere la forma de un mandamiento — *Honrarás a tu padre y a tu madre*, etcétera.

Hoy quiero llamarles la atención sobre un último punto, tan solo a las puertas de lo que resulta de esta articulación, lenta sin duda, pero hecha precisamente para que no precipiten su marcha en exceso en este punto.

El objeto en cuestión, aislado[5] del deseo, el objeto falo, no es aquí la simple especificación, el homólogo, la homonimia, del *a* minúscula imaginario en el que decae la plenitud del Otro, del Otro con mayúscula. No es, en fin, una especificación surgida de lo que antes habría sido el objeto oral, luego el objeto anal. Como se lo vengo indicando desde el comienzo del discurso de hoy, cuando les he señalado el primer encuentro del sujeto con el falo — el falo es un objeto privilegiado en el campo del Otro, un objeto que se deducirá del estatuto del Otro con mayúscula en cuanto tal.

En otros términos, en el plano del deseo genital de la fase de la castración — todo esto es para introducirles su articulación precisa — el *a* minúscula es el A menos *phi* [φ]. Y en esta vertiente el *phi* simbolizará lo que le falta al Otro para ser el A noético, el A en pleno ejercicio, el Otro en la medida en que se puede dar fe de su respuesta a la demanda. En cuanto a este Otro noético, su deseo es un enigma. Y este enigma está anudado con el fundamento estructural de su castración.

Es aquí donde se inaugura toda la dialéctica de la castración.

Presten atención ahora a no confundir tampoco este objeto fálico con lo que sería el signo, en el Otro, de su falta de respuesta. La falta de la que aquí se trata es la falta del deseo del Otro. La función que adquiere el falo en tanto que el encuentro con él se produce en el campo de lo imaginario, no es la de ser idéntico al Otro en cuanto designado por la falta de un significante, sino la de ser la raíz de dicha falta. Porque es el Otro el que se

3. *Je chanterai* = cantaré. *J'ai* = tengo. [N. del T.]
4. *Je baiserai plus tard, J'ai le baiser à l'état de traite sur l'avenir, Je désirerai.* [N. del T.]
5. *Disjoint.* [N. del T.]

constituye en una relación con este objeto *phi*, relación ciertamente privilegiada pero compleja.

Aquí encontraremos el punto extremo de lo que constituye el callejón sin salida y el problema del amor, o sea que el sujeto sólo puede satisfacer la demanda del Otro rebajándolo — haciendo de este Otro el objeto de su deseo.

22 DE MARZO DE 1961

XVI

PSIQUE Y EL COMPLEJO DE CASTRACIÓN

Zucchi y Apuleyo.
Las desventuras del alma.
Paradoja del complejo de castración.
La significancia del falo.
El deseo del analista.

No porque en apariencia uno se distraiga de lo que es su preocupación central deja de encontrársela en la extrema periferia. Esto es lo que me ocurrió en Roma, casi sin darme cuenta, en la galería Borghese, en el lugar más inesperado.

Mi experiencia me ha enseñando siempre a mirar lo que hay cerca del ascensor, que a menudo es significativo y que nunca se mira. La experiencia en cuestión es completamente aplicable a un museo y, transferida al museo de la galería Borghese, me hizo volver la cabeza al salir del ascensor, gracias a lo cual vi algo en lo que en verdad nadie se fija nunca y de lo que nunca había oído hablar a nadie — un cuadro de un tal Zucchi.

No es un pintor muy conocido, aunque no ha caído completamente fuera de las mallas de la red de la crítica. Es lo que se llama manierista, del primer período del manierismo, y sus fechas son aproximadamente 1547-1590.

Se trata de un cuadro llamado *Psiche sorprende Amore*, es decir, a Eros. Es la escena clásica de Psique alzando su pequeña lámpara sobre Eros, que desde hace bastante tiempo es su amante nocturno y nunca percibido.

Ustedes tienen sin duda una cierta idea de este drama. Psique, favorecida por un extraordinario amor, el del propio Eros, goza de una felicidad que podría ser perfecta si no le asaltara la curiosidad de ver de quién se trata. No es que no haya sido advertida por su propio amante de que nunca debe tratar de proyectar ninguna luz sobre él. Aunque no ha podido decirle cuál sería la sanción resultante, su insistencia en permanecer invisible es extrema. Sin embargo, Psique no puede evitarlo, y en ese instante empiezan sus desgracias.

No puedo contárselas todas. Primero quiero mostrarles de qué se trata, pues por otra parte esto es lo importante de mi descubrimiento. Me he procurado dos reproducciones de este cuadro y voy a hacerlas circular. Les he añadido un boceto de un pintor cuyo trazo reconocerán, espero, incluso quienes no conocen mis relaciones familiares. Ha tenido la bondad — esta misma mañana, dado el deseo que tenía de complacerme —, de hacer para ustedes este pequeño esbozo que me permite indicar lo que pretendo demostrarles.

Como ven ustedes, el boceto de André Masson corresponde, al menos en sus líneas significativas, a lo que estoy haciendo circular.

Aclaro que el tono de mi voz hoy se explica por el hecho de que creí que debía desplazarme a aquel lugar en el Palatino que el comendador Boni, hace unos cincuenta años, creyó poder identificar con lo que los autores latinos llaman el *mundus*. Conseguí bajar, pero temo que se trate tan sólo de una cisterna y he conseguido pillar un dolor de garganta.

1

No sé si ya han visto el tema de Eros y Psique tratado de esta forma, aunque ha recibido innumerables tratamientos, tanto en escultura como en pintura. Por mi parte, nunca había visto a Psique aparecer armada en una obra de arte, como lo hace en este cuadro, con algo que está representado muy vívidamente como una pequeña tajadera y que es exactamente una cimitarra.

Por otra parte, advertirán ustedes lo que se proyecta aquí significativamente como una flor, el ramo del que ésta forma parte y el florero donde se inserta. Verán ustedes que, de una forma muy intensa, muy marcada, esta flor es propiamente hablando el centro mental visual del cuadro. En efecto, el ramo y la flor aparecen en primer plano y se ven a contraluz, o sea que esto constituye una masa negra, tratada de tal forma que le da al cuadro ese carácter llamado manierista. El conjunto está dibujado de una forma extremadamente refinada.

Sin duda habría algunas cosas que decir sobre las flores elegidas para el ramo. Pero alrededor de este ramo, viniendo de detrás, resplandece una luz intensa que alcanza los muslos alargados y el vientre del personaje que simboliza a Eros. Es verdaderamente imposible no ver aquí señalado de la

forma más precisa — y como por el índice más insistente — el órgano que anatómicamente debe estar disimulado detrás de esa masa de flores, a saber, muy precisamente, el falo de Eros.

Esto se ve en el estilo mismo del cuadro, destacado de tal forma que no se trata en absoluto, lo que les digo, de una interpretación analítica. Es imposible que no se presente a la representación el hilo que une a la amenaza de la tajadera con lo que aquí se nos señala.

La cosa merece ser destacada, porque no es frecuente en el arte. Nos han representado muchas veces a *Judith y Holofernes*, pero aquí no se trata de esto, de cortar el coco. Sin embargo, el propio gesto, tenso, del otro brazo, que lleva la lámpara, está hecho para evocarnos todas las resonancias de este otro tipo de cuadros a los que acabo de referirme, porque aquí la lámpara está suspendida sobre la cabeza de Eros.

Como ustedes saben, en la narración es una gota de aceite — vertida en un movimiento algo brusco de Psique, muy turbada — lo que acaba despertando a Eros, produciéndole por otra parte, la narración nos lo precisa, una herida por la que sufrirá durante mucho tiempo. Para ser minuciosos, observemos que en la reproducción que tienen ustedes delante hay, en efecto, algo así como un trazo luminoso que parte de la lámpara para dirigirse al hombro de Eros. Sin embargo, la oblicuidad de este mismo trazo no permite pensar que se trate de esa lágrima de aceite, sino de un rayo de luz.

Algunos pensarán que esto es algo muy notable y que representa por parte del artista una innovación, y por lo tanto una intención que podríamos atribuirle sin ambigüedad — la de representar la amenaza de la castración, aplicada en la coyuntura amorosa. Si avanzáramos en esta dirección, creo que tendríamos que retroceder enseguida.

Habría que retroceder, porque — todavía no les he señalado este hecho, pero espero que a algunos ya se les haya ocurrido — esta historia, a pesar de la repercusión que tuvo en la historia del arte, sólo la conocemos a través de un único texto, que se encuentra en *El asno de oro* de Apuleyo.

Espero, para placer de ustedes, que hayan leído *El asno de oro*. Es un texto, debo decirlo, muy exaltante. Si, como siempre se ha dicho, este libro contiene ciertas verdades, bajo una forma mítica e ilustrada — verdaderos secretos esotéricos —, se trata de una verdad empaquetada bajo apariencias de lo más estimulantes, por no decir cosquilleantes y excitantes. Es algo que en esta primera aparición, a decir verdad, todavía no ha sido superado, ni siquiera por las más recientes producciones que, en estos últimos años en Francia, nos han regalado, dentro del género erótico más ca-

racterizado, con todo el matiz de sadomasoquismo que constituye el acento más común de la novela erótica.

El asno de oro cuenta la horrible historia del rapto de una joven, acompañado de las amenazas más terroríficas a las que ésta se ve expuesta en compañía del asno, que es quien en esta novela habla en primera persona. Y, en un intermedio incluido en esta aventura de gusto muy picante, una vieja, para distraer un momento a la chica en cuestión, la secuestrada, le cuenta extensamente la historia de Eros y de Psique.

Ahora bien, si Psique sucumbe es a consecuencia de la pérfida intervención de sus hermanas, que no cesan de empujarla a caer en la trampa, a violar las promesas que le ha hecho a su divino amante. El último recurso de sus hermanas consiste en sugerirle que se trata de un monstruo espantoso, de una serpiente con el aspecto más repugnante, y que sin duda ella corre algún peligro. A consecuencia de esto se produce el cortocircuito mental, a saber, que, acordándose de las prohibiciones extremadamente insistentes que le impone su interlocutor nocturno — recomendándole no violar en ningún caso su muy severa interdicción de no tratar de verle —, ella ve que este discurso concuerda en exceso con lo que le ha sido sugerido por sus hermanas. Y es entonces cuando franquea el paso fatal.

Para franquearlo, teniendo en cuenta lo que le ha sido sugerido, o sea, lo que cree que se va a encontrar, se arma. Y por eso, a pesar de que la historia del arte no nos aporta, que yo sepa, ningún otro testimonio similar — estaría agradecido a quien, incitado por mis observaciones, me aportara la prueba de lo contrario —, Psique ha sido representada, en este momento significativo, armada. De donde el manierista en cuestión, Zucchi, ha tomado lo que constituye la originalidad de la escena es ciertamente del texto de Apuleyo.

¿Qué significa esto? En la época en que Zucchi nos representa esta escena, la historia está muy difundida, por toda clase de razones. Aunque sólo tenemos de ella un testimonio literario, tenemos muchos en el orden de las representaciones plásticas y figuradas. Se dice, por ejemplo, que el grupo que se encuentra en el museo de los Uffizi de Florencia es un Eros y una Psique, en este caso ambos alados. Pueden advertir ustedes que aquí, aunque Eros tiene alas, Psique no las tiene.

Psique está alada con alas de mariposa. Poseo objetos alejandrinos en los que Psique está representada bajo aspectos diversos, y a menudo provista de alas de mariposa, que en este caso son el signo de la inmortalidad del alma. Ustedes conocen las fases de la metamorfosis que experimenta la mariposa, o sea, que primero nace en estado de oruga, de larva, luego se

envuelve en esa especie de tumba, de sarcófago, cuya forma recordará a la momia, y vive ahí hasta que vuelve a la luz del día bajo una forma gloriosa. La temática de la mariposa como significativa de la inmortalidad del alma había aparecido ya en la Antigüedad, y no sólo en las religiones diversamente periféricas. Ha sido utilizada incluso en la religión cristiana como simbólica de la inmortalidad del alma, y todavía se usa. Y es muy difícil negar que en esta historia se trata de lo que podemos llamar las desgracias y las desventuras del alma.

Sólo tenemos un texto mitológico como fundamento de su transmisión en la Antigüedad, el de Apuleyo. Los autores acentúan diversamente las significaciones religiosas y espirituales de la cosa, y considerarían de buena gana que en Apuleyo sólo encontramos una forma degradada, novelesca, que no nos permite acceder al alcance original del mito. A pesar de sus alegatos yo creo, por el contrario, que el texto de Apuleyo es extremadamente rico.

Lo representado aquí por el pintor es sólo el comienzo de la historia. En la fase anterior tenemos lo que se puede llamar la felicidad de Psique, pero también una primera adversidad, a saber, que al principio es considerada tan bella como Venus. Y ya, por efecto de una primera persecución por parte de los dioses, es expuesta en la cima de un peñasco — otra forma del mito de Andrómeda — a un monstruo que deberá hacerse con ella. De hecho, éste resulta ser Eros, al que Venus le ha encargado la entrega de Psique a aquel de quien debe ser víctima. Seducido por aquella contra quien lo ha enviado su madre para llevar a cabo sus crueles órdenes, la rapta y la instala en ese lugar profundamente escondido, donde ella goza, en suma, de la felicidad de los dioses.

La historia en cuestión significa por lo tanto que la pobre Psique participa de una naturaleza distinta de la naturaleza divina, y muestra las más deplorables debilidades, por ejemplo sentimientos familiares — no ceja en su empeño de que Eros, su desconocido esposo, le permita volver a ver a sus hermanas, y entonces prosigue la historia. Así, antes del momento representado en esta pequeña obra maestra, hay un breve momento previo, pero toda la historia se desarrolla después. No voy a contársela toda porque se sale de nuestro tema.

Por otra parte, esta narración está desplegada en el techo y en las murallas del encantador palacio de la Farnesina — y, ni más ni menos, por el pincel del propio Rafael. Son escenas amables, casi demasiado amables. Ya no estamos en condiciones de soportar esta clase de delicadezas. Según parece, para nosotros se ha degradado lo que tuvo que resultar — la primera

vez que su tipo surgía del genial pincel de Rafael — de una belleza sorprendente. En verdad, siempre hay que tener en cuenta esto — un determinado prototipo, una determinada forma, debe de producir en el momento de su aparición una impresión completamente distinta de la que produce tras haber sido, no sólo miles de veces reproducida, sino miles de veces imitada. En resumen, las pinturas de Rafael en la Farnesina nos proporcionan un desarrollo, escrupulosamente calcado del texto de Apuleyo, de las desventuras de Psique.

Para que no les quepa duda de que Psique no es una mujer sino ciertamente el alma, me basta con decirles, por ejemplo, que recurre a Deméter, presentificada con todos los instrumentos, todas las armas de sus misterios, porque se trata precisamente de los misterios de Eleusis. Es rechazada porque la tal Deméter, ante todo, no desea enemistarse con su cuñada Venus. Se trata de lo siguiente — por el hecho de haber caído y de haber dado en el origen un mal paso del que ni siquiera es culpable, pues los celos de Venus sólo provienen de que la considera una rival, la infeliz alma se ve zarandeada, se le niega todo auxilio, incluso los auxilios religiosos. De esta forma, se podría establecer toda una detallada fenomenología del alma desgraciada, en comparación con la de la conciencia calificada con el mismo nombre.

No nos equivoquemos. La temática de esta muy bella historia de Psique no es la de la pareja. No se trata de las relaciones del hombre y la mujer. Basta con saber leer para ver algo que sólo se esconde porque se encuentra en primer plano y es demasiado evidente, como en *La carta robada* — no se trata sino de las relaciones del alma con el deseo.

Por eso podemos decir, sin forzar las cosas, que para nosotros la composición extremadamente minuciosa de este cuadro aporta de forma ejemplar — por la intensidad de la imagen producida aquí aisladamente — un carácter sensible a lo que podría ser un análisis estructural del mito de Apuleyo, que queda por hacerse.

Les he dicho lo suficiente sobre el análisis estructural de un mito como para que al menos sepan que eso existe. Si en Claude Lévi-Strauss se lleva a cabo el análisis de cierto número de mitos de América del Norte, no veo por qué no sería posible dedicarse a este mismo análisis respecto de la fábula de Apuleyo. Cosa curiosa, estamos peor servidos en lo referente a las cosas más próximas a nosotros que en lo referente a otras, que nos parecen más lejanas por sus fuentes.

Únicamente tenemos una versión de este mito, la de Apuleyo. Pero no parece imposible operar de tal manera que permita revelar cierto número

de pares de oposiciones significativas. Sólo que, sin el auxilio de un pintor, quizás correríamos el riesgo de dejar pasar inadvertido el carácter verdaderamente primordial y original de este momento de la historia de Psique.

Sin embargo, es el momento más conocido, y todo el mundo sabe que Eros huye y desaparece porque la pequeña Psique es demasiado curiosa y además desobediente. Esto es lo que permanece del sentido de este mito en la memoria colectiva. Pero hay algo escondido detrás, y si damos crédito a lo que aquí nos revela la intuición del pintor, lo que él pintó no sería sino este momento decisivo.

Desde luego, no es la primera vez que vemos aparecer este momento en un mito antiguo. Pero su valor destacado, su carácter crucial, su función como eje, tuvieron que esperar bastantes siglos antes de que Freud los pusiera en el centro de la temática psíquica.

2

Si tras hacer este descubrimiento no me ha parecido inútil comunicárselo, es porque resulta que la pequeña imagen que permanecerá impresa en su mente — aunque sólo sea por el tiempo que le consagro esta mañana — ilustra algo que hoy no puedo hacer mucho más que designar como el punto de confluencia de toda la dinámica instintual, cuyo registro les he enseñado a considerar como marcado por hechos del significante.

Esto me permite destacar cómo debe articularse a este nivel el complejo de castración. Sólo se puede articular plenamente si se considera la dinámica instintual como estructurada por la marca del significante. Al mismo tiempo, el valor de la imagen consiste en mostrarnos que hay, por lo tanto, una superposición o una sobreimposición, un centro común, en sentido vertical, entre el alma y este punto de producción del complejo de castración en el que les dejé la última vez. Ahora vamos a continuar.

He tomado la temática del deseo y de la demanda en el orden cronológico, pero destacándoles en todo momento la divergencia, el *splitting*, la diferencia entre el deseo y la demanda, que marca con su rasgo todas las primeras etapas de la evolución libidinal. Les mostré que ésta está determinada por la acción *nachträglich*, retroactiva, proveniente de un cierto punto donde la paradoja del deseo y de la demanda aparece con un mínimo

de notoriedad — el estadio genital, en la medida en que al parecer, al menos allí, deseo y demanda se deberían poder distinguir.

Allí, demanda y deseo están marcados por ese rasgo de división y de fragmentación que es todavía para los analistas, si leen ustedes a diversos autores, un problema, una pregunta, un enigma más evitado que resuelto, llamado el complejo de castración.

Es preciso que vean, gracias a esta imagen, que el complejo de castración, en su estructura y su dinámica instintual, está centrado de tal forma que coincide exactamente con lo que podemos llamar el punto de nacimiento del alma.

En efecto, si el mito tiene algún sentido es que Psique empieza a vivir como Psique — es decir, no simplemente como provista de un don inicial extraordinario que la convierte en la igual de Venus, ni tampoco de un favor enmascarado y desconocido que le ofrece una felicidad infinita e insondable, sino como sujeto de un *pathos* que es propiamente hablando el del alma — sólo en el momento en que el deseo que la ha colmado se escapa y huye de ella. Desde ese momento empiezan las aventuras de Psique.

Ya se lo dije a ustedes un día, Venus nace cada día y, como nos lo dice el mito platónico, por eso también todos los días es concebido Eros. Pero el nacimiento del alma es, en lo universal y en lo particular, para todos y para cada uno, un momento histórico. Y desde ese momento se desarrolla la historia dramática a la que nos enfrentamos con todas sus consecuencias.

Puede decirse, a fin de cuentas, que el análisis, con Freud, fue directo hacia ese punto. El mensaje freudiano concluyó en esta articulación, a saber, que hay un término final — la cosa está articulada en *Análisis terminable e interminable* — al que se llega cuando se consigue reducir en el sujeto todas las avenidas de su resurgimiento, de su reviviscencia, de su repetición inconsciente, cuando se consigue que esta última converja hacia la roca — el término está en el texto — del complejo de castración.

Se trata del complejo de castración tanto en el hombre como en la mujer — el término *Penisneid* es en este texto una de las formas en que se capta el complejo de castración. Alrededor de este complejo y, por así decir, volviendo a empezar desde este punto, debemos poner nuevamente a prueba todo lo que de alguna manera se ha podido descubrir a partir de este tope. Ya sea que se trate de resaltar el valor del efecto decisivo y primordial de lo relacionado con las instancias del saber, ya sea que se trate de la instauración de lo que llaman la agresividad del sadismo primordial, o también de lo que ha sido articulado, en los distintos desarrollos posibles, en

torno a la noción de objeto, de su descomposición y de su profundización, hasta poner de relieve la noción de objetos primordiales buenos y malos — todo esto sólo se puede resituar en una perspectiva adecuada si volvemos a captar dónde se ha producido efectivamente esa divergencia — ese punto, precisamente, hasta cierto grado insostenible por su paradoja, que es el del complejo de castración.

La imagen que hoy me esfuerzo por producir ante ustedes tiene el valor de encarnar lo que quiero decir cuando hablo de la paradoja del complejo de castración. En efecto, hasta ahora, en las diferentes fases que hemos estudiado, estaba presente una divergencia motivada por la distinción y la discordancia entre lo que constituye el objeto de la demanda — ya sea, en el estadio oral, la demanda del sujeto o, en el estadio anal, la demanda del otro — y lo que, en el Otro, está en el lugar del deseo. Esto es lo que en el caso de Psique estaría hasta cierto punto enmascarado y velado, aunque es secretamente percibido por el sujeto arcaico, infantil. Ahora bien, ¿no parecería que, en lo que se puede llamar en términos generales la tercera fase, que es lo que corrientemente se llama la fase genital, la conjunción del deseo en tanto que puede estar interesado en una demanda cualquiera del sujeto debe encontrar lo que le corresponde, su idéntico, en el deseo del Otro?

Si hay un punto donde el deseo se presenta como deseo es ciertamente allí donde Freud hizo hincapié de entrada para situárnoslo, es decir, en el plano del deseo sexual, revelado en su consistencia real y no ya de una forma contaminada, desplazada, condensada, metafórica. No se trata ya de la sexualización de alguna otra función, sino de la función sexual misma.

Para que puedan ponderar ustedes la paradoja en cuestión, buscaba esta mañana un ejemplo que destacar para encarnar la situación embarazosa en la que se encuentran en lo referente a la fenomenología del estadio genital, y di, en el *International Journal* de 1952, con un artículo de René de Monchy consagrado al *Castration Complex*.

¿A qué se ve llevado un analista que en nuestros días vuelva a interesarse en el complejo de castración — no hay muchos — para explicarlo? Me apuesto lo que quieran. Voy a resumírselo muy rápidamente.

Existe una paradoja, que por fuerza ha de llamarles la atención, en el hecho de que la revelación de la pulsión genital esté obligatoriamente marcada por ese *splitting* en que consiste el complejo de castración.

El autor, que no carece de cierto bagaje, menciona al comienzo de su artículo lo que llaman los *Releaser-mechanisms*. Se trata del hecho de que, en pajaritos que nunca han estado sometidos a ninguna experiencia, basta

con proyectar una sombra idéntica a la de un *hawk*, un halcón, para provocar todos los reflejos del terror. En resumen, la imaginería del *leurre*[1] — tal como se expresa en francés el autor de este artículo escrito en inglés — se apodera de él.

Para Monchy las cosas son muy simples. En el hombre la trampa primitiva se tiene que buscar en la fase oral. Es el reflejo del mordisco, correlativo de esos famosos fantasmas sádicos que puede tener el niño y que culminan en la sección del objeto más precioso de todos, el pezón de la madre. Es el origen de lo que, en la fase ulterior, genital, se manifestará, mediante una transferencia de fantasma, como la posibilidad de privar, herir, mutilar al *partenaire* del deseo sexual bajo la forma de su órgano. Y he aquí, no por qué su hija es muda,[2] sino por qué la fase genital está marcada por el signo posible de la castración.

El carácter de una explicación así es significativo de la orientación actual del pensamiento analítico y de la inversión que en él se ha producido, consistente en poner bajo el registro de las pulsiones primarias pulsiones que cada vez se convierten en más hipotéticas a medida de que se las hace retroceder hacia el fondo original. Esto lleva a destacar la temática constitucional, no sé qué de innato en la agresividad primordial.

¿Acaso no deletreamos correctamente cuando, por el contrario, nos detenemos en aquello que de hecho la experiencia — quiero decir los problemas que para nosotros suscita — nos plantea comúnmente? Ya he examinado con ustedes la noción surgida de la pluma de Ernest Jones, animado por una cierta necesidad de explicar el complejo de castración. Se trata de la *aphánisis*, término griego común, pero puesto al orden del día en la articulación del discurso analítico por Freud, que significa *desaparición*. Según Jones, de lo que se trataría en el complejo de castración es del temor suscitado en el sujeto por la desaparición del deseo.

Quienes siguen mi enseñanza desde hace mucho tiempo no pueden, espero, no recordar — y quienes no lo recuerden pueden remitirse a los excelentes resúmenes hechos por Lefèvre-Pontalis — que ya avancé en mi seminario respecto a este tema diciendo que, si bien allí hay una perspectiva en la articulación del problema, hay también una singular inversión que los hechos clínicos nos permiten indicar. Por esta razón he sometido a crítica extensamente ante ustedes el famoso sueño de Ella Sharpe, que es pre-

1. *Señuelo*. [N. del T.]

2. *Pourquoi votre fille est muette*. Expresión de Molière, en *El enfermo imaginario*, que alude a los razonamientos viciados de tautologías. [N. del T.]

cisamente lo que mi seminario *El deseo y su interpretación* analizó en su última sesión, que gira por entero alrededor de la temática del falo. Les ruego que se remitan a aquel resumen, porque no podemos repetirnos, y las cosas dichas entonces son esenciales.

El sentido de lo que está en juego en este caso es lo siguiente, que ya indiqué — lejos de que el temor de la *aphánisis* se proyecte, por así decir, en la imagen del complejo de castración, es por el contrario la necesidad, la determinación del mecanismo significante lo que, en el complejo de castración, empuja en la mayoría de los casos al sujeto, no a temer la *aphánisis*, en absoluto, sino por el contrario a refugiarse en ella, a guardarse el deseo en el bolsillo. Lo que nos revela la experiencia analítica es que más precioso aún que el propio deseo es conservar su símbolo, que es el falo. He aquí el problema que se nos plantea.

Espero que hayan advertido en el cuadro las flores que se encuentran ahí, delante del sexo de Eros. Precisamente están marcadas por una tal abundancia para que se pueda ver que detrás no hay nada. No hay lugar literalmente para ningún sexo. Lo que Psique está a punto de cortar ha desaparecido ya ante ella.

Y, por otra parte, si algo llama la atención como opuesto a la buena, bella forma humana de esta mujer efectivamente divina, es sin duda el carácter extraordinariamente compuesto de la imagen de Eros. La figura es de niño, pero el cuerpo tiene algo de miguelangelesco. Es un cuerpo musculoso que casi empieza a marcarse, quizás mejor a deformarse — por no hablar de las alas.

Todo el mundo sabe que se ha discutido mucho tiempo sobre el sexo de los ángeles. Si se ha discutido tanto tiempo a este respecto es probablemente porque no sabían muy bien dónde detenerse. De todas formas el apóstol nos dice que, cualesquiera que sean las alegrías de la resurrección de los cuerpos, cuando llegue el festín celestial ya no estaremos en el orden sexual, ni activo ni pasivo.

De modo que, de lo que se trata — y está concentrado en esta imagen — es ciertamente del centro de la paradoja del complejo de castración. Es que el deseo del Otro, en tanto es abordado en la fase genital, de hecho nunca puede ser aceptado en lo que llamaré su ritmo, que es al mismo tiempo su huir.[3]

3. *Fuyance*. [N. del T.]

Esto concierne en primer lugar a las paradojas de la situación del niño, a saber, que en él se trata de un deseo todavía frágil, incierto, prematuro, anticipado. Pero esta observación nos enmascara a fin de cuentas lo que está en juego — es simplemente la realidad del deseo sexual a la cual no está adaptada, por así decir, la organización psíquica en tanto que es psíquica, y ello en cualquiera de sus niveles. Porque el órgano sólo se aborda transformado en significante y, para ser transformado en significante, es cortado.

Relean todo lo que les enseñé a leer en Juanito. Verán ustedes que no se trata de otra cosa — ¿está agarrado?, ¿es móvil? Al final, Juanito llega a un arreglo — eso se puede desenroscar. Se desenrosca y se pueden poner otros. De eso se trata.

Lo que aquí se nos muestra es esta misma elisión, gracias a la cual ya sólo queda el signo de la ausencia. Porque lo que les enseñé es esto — si *phi*, el falo como significante, tiene un lugar, éste consiste muy precisamente en suplir el punto donde, en el Otro, desaparece la significancia — donde el Otro está constituido por el hecho de que en alguna parte hay un significante faltante. De ahí el valor privilegiado de este significante, que sin duda se puede escribir, pero que sólo se puede escribir entre paréntesis, diciendo que es el significante del punto donde el significante falta.

Y por este motivo puede convertirse en idéntico al sujeto mismo allí donde podemos escribirlo como sujeto tachado, es decir, en el único punto donde nosotros, analistas, podemos situar un sujeto en cuanto tal. Digo *nosotros, analistas*, en la medida en que estamos comprometidos con los efectos resultantes de la coherencia significante cuando un ser vivo se hace su agente y su soporte. Si admitimos esta determinación — esta sobredeterminación, como nosotros la llamamos — entonces el sujeto ya no tiene ninguna eficacia posible más que por el significante que lo escamotea. Y por eso el sujeto es inconsciente.

Si se puede hablar — hasta cuando no se es psicoanalista, de doble simbolización — es en el sentido de que la naturaleza del símbolo es tal que de ella se derivan necesariamente dos registros, el vinculado a la cadena simbólica y el vinculado a la perturbación, al desorden que el sujeto es capaz de aportar, porque es ahí a fin de cuentas donde él se sitúa con la mayor seguridad.

En otros términos, el sujeto sólo afirma la dimensión de la verdad en cuanto original en el momento en que se sirve del significante para mentir.

3

Esta mañana quería llamar su atención sobre la relación del falo con el efecto del significante y sobre el hecho de que el falo como significante — vale decir, en cuanto traspuesto a una función muy distinta de su función orgánica — es el centro de toda aprehensión coherente de lo que está en juego en el complejo de castración.

Pero quiero abrir, no de una forma articulada y racional todavía, sino de una forma ilustrada, lo que aportaremos la próxima vez.

Esto está, por así decir, genialmente representado gracias al propio manierismo del artista. ¿No se les ha ocurrido a ustedes que al poner este florero delante del falo como faltante — y en cuanto tal elevado a la mayor significancia — el artista resulta que ha anticipado en tres siglos y medio — sin yo saberlo, se lo aseguro —, hasta estos últimos días, la imagen misma de la que yo me serví para articular la dialéctica de las relaciones del yo ideal con el ideal del yo?

Dije eso hace mucho tiempo, pero lo he retomado enteramente en un artículo que tiene que publicarse dentro de poco. Traté de articular en forma de sistema las diferentes piezas de la relación con el objeto como objeto del deseo — como objeto parcial con todo el ajuste necesario — en una experiencia de física recreativa que llamé la ilusión del florero invertido.

Lo importante es proyectar en su mente la idea de que el problema de la castración, centro de toda la economía del deseo tal como el análisis la ha desarrollado, está estrechamente vinculada a este otro fenómeno, que es el siguiente. El Otro, que es el lugar de la palabra, que es el sujeto de pleno derecho, que es aquel con quien tenemos las relaciones de la buena y de la mala fe — ¿cómo es que puede y debe convertirse en algo exactamente análogo a lo que se puede encontrar en el objeto más inerte, o sea, el objeto del deseo, *a*? Esta tensión, esta desnivelación, esta caída de nivel fundamental es lo que se convierte en la regulación esencial de todo aquello que en el hombre es problemática del deseo. Esto es lo que se trata de analizar, y creo poder articulárselo la próxima vez de la forma más nítida.

Finalicé lo que les enseñé a propósito del sueño de Ella Sharpe con estas palabras — Este falo, precisaba, hablando de un sujeto atrapado en la situación neurótica para nosotros más ejemplar, en la medida en que era la de la *aphánisis* determinada por el complejo de castración, este falo el sujeto lo es y no lo es. Este intervalo, serlo y no serlo, la lengua permite per-

cibirlo en una fórmula en la que se desliza el verbo ser — él no es sin tenerlo. Es en torno a esta asunción subjetiva entre el ser y el tener donde interviene la realidad de la castración. Y el falo, escribía yo entonces, tiene una función de equivalente en la relación con el objeto. Si el sujeto entra en posesión de la pluralidad de los objetos que caracterizan al mundo humano, lo hace en la proporción de cierta renuncia al falo. En una fórmula análoga, se podría decir que la mujer es sin tenerlo. Lo cual puede ser vivido muy penosamente en la forma del *Penisneid*, pero es también una gran fuerza. De lo que el paciente de Ella Sharpe no consiente en darse cuenta es de esto. Pone el significante falo a cubierto. Y, concluía yo, sin duda hay algo más neurotizante que el miedo a perder el falo — no querer que el Otro esté castrado.

Pero hoy, después de haber recorrido la dialéctica de la transferencia en *El Banquete*, voy a proponerles otra fórmula. Si el deseo del Otro está esencialmente separado de nosotros por la marca del significante, ¿no comprenden ustedes ahora por qué Alcibíades, tras haber percibido que en Sócrates se encuentra el secreto del deseo, demanda de forma casi impulsiva, con una impulsión que está en el origen de todas las falsas vías de la neurosis o de la perversión? ¿Por qué Alcibíades demanda este deseo de Sócrates, del que por otra parte sabe que existe, porque en eso es en lo que se basa? ¿Por qué demanda verlo, quiere verlo, como signo?

Y por lo mismo, Sócrates se niega. Porque esto no es más que un cortocircuito. Ver el deseo como signo no supone acceder a la vía por la que el deseo es captado en una cierta dependencia, que es lo que se trata de saber.

Aquí ven ustedes cómo se insinúa el camino que trato de abrir hacia lo que debe ser el deseo del analista. Para que el analista pueda tener aquello de lo que el otro carece, es preciso que posea la nesciencia en cuanto nesciencia. Es preciso que sea bajo la modalidad del tener, que tampoco él sea sin tenerla, que falte poco para que sea tan nesciente como su sujeto.

De hecho, él tampoco es sin tener un inconsciente. Sin duda, siempre está más allá de todo lo que el sujeto sabe, sin poder decírselo. Sólo puede hacerle signo. Ser lo que representa algo para alguien es la definición del signo. Al no haber ahí al fin y al cabo nada que le impida serlo, este deseo del sujeto, salvo precisamente tenerlo, el analista está condenado a la falsa sorpresa. Pero con razón dirán ustedes que sólo es eficaz si se ofrece a la verdadera, que es intransmisible y de la que no puede dar sino un signo.

***

Representar algo para alguien, eso es precisamente lo que hay que romper. Porque el signo que hay que dar es el signo de la falta de significante. Es, como ustedes saben, el único signo que no se soporta, porque es el que provoca la más indecible angustia. Es sin embargo el único capaz de hacer acceder al otro a lo que es de la naturaleza del inconsciente — a la ciencia sin conciencia, de la que hoy quizás comprenderán ustedes, ante esta imagen, en qué sentido, no negativo sino positivo, dice Rabelais que es la ruina del alma.

12 DE ABRIL DE 1961

XVII

EL SÍMBOLO Φ

Arcimboldo y la persona.
La falta de significante y la pregunta.
El significante siempre velado.
El falo en la histeria y en la obsesión.

Reanudo ante ustedes mi difícil discurso — cada vez más difícil debido a su objetivo.

Sin embargo, decir que hoy les llevo a terreno desconocido sería inapropiado. Si hoy empiezo a conducirles por un terreno es, por fuerza, porque ya empecé a hacerlo desde el principio.

Por otra parte, hablar de terreno desconocido cuando se trata del nuestro, que se llama inconsciente, es todavía más inadecuado, porque de lo que se trata — y en esto reside la dificultad de este discurso — es de que nada puedo decirles cuyo peso no sea consecuencia de lo que no les digo.

No es que no haya que decirlo todo, ni que para decir con pertinencia no podamos decirlo todo de lo que pudiéramos formular. Hay ya algo en esta fórmula que — lo captamos en todo instante — precipita en lo imaginario lo que está en juego, que es esencialmente lo que ocurre por el hecho de que el sujeto humano es en cuanto tal presa del símbolo.

Atención, en el punto adonde hemos llegado, este *del símbolo*, ¿hay que ponerlo en singular o en plural? En singular, ciertamente, porque aquel que introduje la última vez es propiamente hablando un símbolo innombrable, vamos a ver por qué y en qué — el símbolo *Phi* mayúscula.

Es aquí donde debo reanudar hoy mi discurso para mostrarles qué hace que este símbolo nos sea indispensable para comprender la incidencia del complejo de castración en el resorte de la transferencia.

1

Hay, en efecto, una ambigüedad fundamental entre Φ y φ, entre el *Phi* mayúscula, símbolo, y el *phi* minúscula.

El *phi* designa el falo imaginario en cuanto interesado concretamente en la economía psíquica en el plano del complejo de castración, donde lo hemos encontrado en primer lugar de forma eminente, allí donde el neurótico lo vive de un modo que representa su forma particular de operar y de maniobrar, con la dificultad radical que trato de articular ante ustedes mediante el uso que le doy al símbolo del *Phi* mayúscula.

Este símbolo, Φ, la última vez y muchas otras veces con anterioridad, lo designé brevemente, quiero decir de una forma rápida y abreviada, como símbolo del lugar donde se produce la falta de significante.

He revelado de nuevo desde el principio de esta sesión la imagen que la otra vez nos sirvió de soporte para introducir las paradojas y las antinomias ligadas a deslizamientos diversos, tan sutiles y difíciles de retener en sus diversos tiempos, y que sin embargo es indispensable sostener si queremos comprender qué está en juego en el complejo de castración. Son, particularmente, los desplazamientos y las ausencias y los niveles y las sustituciones en las que interviene el falo, en sus fórmulas múltiples, casi ubicuas. En la experiencia analítica lo ven ustedes resurgir a cada momento — al menos en los escritos teóricos esto no se puede negar —, invocado de nuevo bajo las formas más diversas, y hasta el final en las investigaciones más primitivas sobre las primeras pulsaciones del alma. Lo ven ustedes identificado por ejemplo con la fuerza de la agresividad primitiva, en la medida en que es el peor objeto que se encuentra al final en el seno de la madre, y también es el objeto más nocivo. ¿Por qué esta ubicuidad?

No soy yo quien la sugiere, porque es manifiesta en toda tentativa de formular la técnica analítica, tanto la antigua como la nueva, o renovada. Pues bien, tratemos de poner orden en todo esto y veamos por qué es necesario que insista en esta ambigüedad, o esta polaridad, si ustedes quieren. Esta polaridad relacionada con la función del significante falo tiene dos términos extremos, lo simbólico y lo imaginario.

Digo *significante*, en la medida en que se utiliza como tal. Pero cuando lo he introducido hace un momento he dicho el *símbolo* falo, y quizás éste es, en efecto, el único significante que merezca en nuestro registro — y de un modo absoluto — el título de símbolo.

Así, he vuelto a revelarles la imagen del cuadro de Zucchi — que no es simple reproducción del original del que partí como de una imagen ejemplar —, cargada en su composición de todas las riquezas que cierto arte de la pintura puede producir, cuyo resorte manierista analicé. Voy a hacer pasar la imagen rápidamente, aunque sólo sea para quienes no pudieron verla. Quiero señalar simplemente, a modo de complemento, para quienes quizás no pudieron oírlo con precisión, qué quiero destacar aquí de la importancia de lo que llamaré la aplicación manierista. Esta palabra, aplicación, hay que emplearla tanto en sentido propio como en sentido figurado.

Vean este ramo de flores, aquí en primer plano. Su presencia está destinada a recubrir lo que hay que recubrir, que como les indiqué no era tanto el falo amenazado de Eros — sorprendido y descubierto por iniciativa de la pregunta de Psique, *¿Y él, qué?* — como el punto preciso de una presencia ausente, de una ausencia presentificada. La historia técnica de la pintura de la época solicita nuestra atención en este punto mediante una comparación — y no hecha por mí, sino por críticos que parten de premisas del todo diferentes de las que aquí podrían guiarme.

En efecto, tenemos algunas indicaciones de que las flores probablemente no fueron pintadas por el mismo artista, sino por un hermano o un primo, Francesco — y no Iacopo —, que, debido a su habilidad técnica, fue requerido para llevar a cabo la proeza de las flores en su florero, en el lugar pertinente. Además, debido a este colaborador probable, los críticos han destacado el parentesco de la técnica empleada con la de alguien que espero que algunos de ustedes conozcan, y que hace algunos meses fue puesto en conocimiento de quienes se mantienen algo informados sobre diversos retornos a la actualidad de fases a veces elididas, veladas, olvidadas de la historia, del arte — a saber, Arcimboldo.

Este Arcimboldo, que en parte desempeñaba sus funciones en la corte del famoso Rodolfo II de Bohemia — quien dejó otras huellas en la tradición del objeto raro —, se distingue por una técnica singular, que ha tenido su último retoño en la obra de mi viejo amigo Salvador Dalí, en lo que él ha llamado el dibujo paranoico. Cuando tiene que representar, por ejemplo, la figura del bibliotecario de Rodolfo II, Arcimboldo lo hace mediante un montaje ilustrado hecho con los utensilios fundamentales de la función del bibliotecario — o sea, libros —, dispuestos en el cuadro de tal forma que la imagen de un rostro, más que quedar sugerida, verdaderamente se imponga. O también el tema simbólico de una estación, encarnado en forma de un rostro humano, se materializará mediante los frutos de dicha es-

tación, cuyo ensamblaje se llevará a cabo de tal manera que en la forma realizada se impondrá igualmente la sugestión de un rostro.

En suma, este procedimiento manierista consiste en realizar la imagen humana en su figura esencial mediante la coalescencia, la combinación, la acumulación de un montón de objetos, cuyo total estará encargado de representar lo que en consecuencia se manifiesta a la vez como sustancia y como ilusión. Al mismo tiempo que la apariencia de la imagen humana se sostiene, se sugiere algo que se imagina en el desensamblaje de los objetos. Estos objetos, que tienen de alguna manera la función de máscara, muestran al mismo tiempo la problemática de esta máscara.

En definitiva, es con esto con lo que siempre nos enfrentamos cada vez que vemos intervenir esa función tan esencial de la *persona*, que se encuentra constantemente en primer plano en la economía de la presencia humana — o sea, si hay necesidad de persona es que tal vez detrás de ella toda presencia se zafa y se desvanece.

Y sin duda, la *persona* resulta de una reunión compleja. Ahí reside en efecto el engaño y la fragilidad de su subsistencia. No sabemos nada de lo que pueda sostenerse detrás, pues lo que se nos sugiere es una apariencia redoblada, un redoblamiento de la apariencia que deja la interrogación de un vacío — la cuestión es saber qué hay en último término.

Es ciertamente en este registro donde, en la composición del cuadro, se afirma cómo se obtiene la pregunta que está en juego en aquello de lo que aquí debemos ocuparnos, el acto de Psique.

Psique, feliz, se pregunta a qué se enfrenta, y este instante preciso, privilegiado, es lo que ha llamado la atención del artista, quizás mucho más allá de lo que él mismo podía articular al respecto en un discurso. Hay un discurso de este personaje sobre los dioses antiguos, me he ocupado de remitirme a él, sin hacerme muchas ilusiones. En efecto, no hay mucho que extraer de allí — pero la obra habla bastante por sí misma.

El artista, en esta imagen, ha captado lo que la última vez llamé el momento de aparición, de nacimiento de la Psique, de esa especie de intercambio de poderes que hace que tome cuerpo. De ello se derivará el cortejo de todo lo que serán sus desgracias, hasta que cierra su círculo y entonces vuelva a encontrarse con eso que, en ese instante, desaparecerá para ella dentro de un momento, eso que ha querido desvelar y atrapar — la figura del deseo.

2

¿Qué justifica la introducción del símbolo Φ, si lo erijo como lo que ocupa el lugar del significante faltante? ¿Qué quiere decir que un significante falte?

Cuántas veces les habré dicho que una vez establecida la batería del significante — más allá de un cierto mínimo que queda por determinar, pero en última instancia cuatro deben ser suficientes para todas las significaciones, como nos lo enseña Jakobson —, nada falta. No hay lengua, por primitiva que sea, en la que al fin y al cabo no se pueda expresar todo, con la salvedad de que, como dice el proverbio de Vaud, el hombre todo lo puede, si no puede hacer algo, lo deja — lo que no se podrá expresar en dicha lengua, pues bien, simplemente no será sentido ni subjetivado.

Ser subjetivado es tener lugar en un sujeto como válido para otro sujeto, es decir, pasar a ese punto más radical donde la idea misma de comunicación es posible. Toda batería significante puede decirles que lo que no puede decir no significará nada en el lugar del Otro. Ahora bien, todo lo que para nosotros significa sucede siempre en el lugar del Otro.

Para que algo signifique es preciso que sea traducible en el lugar del Otro. Supongan una lengua que no tiene determinada figura, pues bien, no la expresará. Pero aun así la significará, por ejemplo, mediante el proceso del debe o del haber. Esto es lo que de hecho ocurre. Ya les hice observar que es así como en francés y en inglés se expresa el futuro. *Je chanterai*, está perfectamente comprobado que es originalmente el verbo haber[1] que se declina. *I shall sing* expresa también de forma indirecta el futuro que el inglés no tiene.

No hay significante que falte. ¿En qué momento empieza a aparecer, posiblemente, la falta de significante? En aquella dimensión que es subjetiva y que se llama la pregunta.

En su momento destaqué el carácter fundamental de la aparición, en el niño, de la pregunta como tal. Se trata de un momento especialmente molesto debido al carácter de esas preguntas. El niño, tan pronto sabe afanarse y desenvolverse con el significante, se introduce en aquella dimensión que hace que les plantee a sus padres las preguntas más inoportunas, que

1. *Avoir* tiene tanto el sentido de posesión (tener) como el de deber (tener que). En el inglés *shall* está el sentido de deber, pero no el de poseer. [N. del T.]

como todo el mundo sabe provocan el mayor desconcierto y, en verdad, respuestas casi necesariamente impotentes.

¿Qué es correr? ¿Qué significa dar coces? ¿Qué es un imbécil? — ¿Qué es lo que nos hace ineptos para satisfacer esas preguntas? Algo nos fuerza a responder a ellas de una forma tan especialmente inepta, como si no supiéramos que decir *correr es andar muy deprisa* es verdaderamente arruinarlo todo — que decir *dar coces es estar muy enfadado* es verdaderamente proferir una absurdidad — y no sigo con la definición que podamos dar del imbécil. ¿Qué está en juego en este momento de la pregunta? — sino la distancia que toma el sujeto respecto al uso del significante mismo, y su incapacidad para captar qué significa que haya palabras, que se hable y que se designe algo tan cercano mediante algo enigmático que se llama una palabra o un fonema.

La incapacidad experimentada en ese momento por el niño se formula en la pregunta, que ataca al significante en cuanto tal en el momento en que su acción ya está completamente marcada en todo, es indeleble. A fin de cuentas, todo lo que se presentará como pregunta en la continuidad histórica de su meditación pseudofilosófica sólo tenderá a decaer. Cuando el sujeto se encuentre en el *¿qué soy?*, estará mucho menos avanzado — salvo, por supuesto, si está analizado. Pero si no lo está — y estarlo no está a su alcance desde hace tanto tiempo —, cuando se pone en cuestión mediante un *¿qué soy yo?* se vela a sí mismo que preguntarse *qué soy* es franquear la etapa de la duda por el ser, porque al plantear de este modo su pregunta da de lleno en la metáfora, sólo que no se da cuenta. Para nosotros, analistas, lo mínimo es tenerlo presente, para evitar renovar este antiguo error, siempre amenazante en su inocencia bajo todas sus formas, e impedirle que se responda, por ejemplo, incluso con nuestra autoridad, soy un niño.

Ésta es, sin duda, la nueva respuesta que le da el adoctrinamiento, renovado en su forma, de la represión psicologizante. Y con todo esto, en el mismo paquete, le encajará, sin que él se dé cuenta, el mito del adulto — el que supuestamente ya no sería un niño —, y así hace que vuelva a pulular la clase de moral que sostiene una pretendida realidad, en la que, de hecho, se dejará llevar como un títere por toda clase de estafas sociales. Por otra parte, no hemos tenido que esperar al análisis ni al freudismo para que la fórmula de este *soy un niño* se introduzca como un corsé destinado a mantener en pie lo que, en todos los sentidos, se encuentra en una posición algo estrafalaria.

Hasta llegan a decir que debajo del artista hay un niño y que él representa los derechos del niño ante gente considerada seria, que no son niños. Como les dije el año pasado en las lecciones sobre *La ética del psicoanálisis*, esta concepción proviene de los inicios del período romántico, empieza más o menos en la época de Coleridge en Inglaterra, por situarla en una tradición, y no veo por qué motivo nosotros deberíamos encargarnos de tomar su relevo.

Con respecto a esto quiero hacerles captar algo que mencioné en las Jornadas Provinciales.

El nivel inferior del grafo — según está construida la doble intersección de las dos flechas — está hecho para llamar nuestra atención sobre el hecho de que simultaneidad no es en absoluto sincronía. Supongamos que se desarrollan simultáneamente los dos tensores o vectores en cuestión, el de la intención y el de la cadena significante. Como ustedes ven, lo que aquí se produce como incoación de esta sucesión, por ejemplo la de los distintos elementos fonemáticos del significante, llega muy lejos en su desarrollo antes de encontrarse con la línea en la que tiene lugar lo que es llamado al ser, o sea, la intención de significación, incluso podemos decir la necesidad, si ustedes quieren, que allí se oculta. De la misma forma, este entrecruzamiento se producirá una segunda vez simultáneamente. En efecto, si el *nachträglich* significa algo es que el sentido se desprende en el instante en que la frase se termina. Sin duda, la elección ya ha sido hecha al pasar. pero el sentido sólo se capta cuando los significantes sucesivamente amontonados han ocupado su lugar, cada uno en su momento, y se despliegan aquí en forma invertida — *yo soy un niño* aparece entonces en la línea significante en el orden en que están articulados sus elementos.

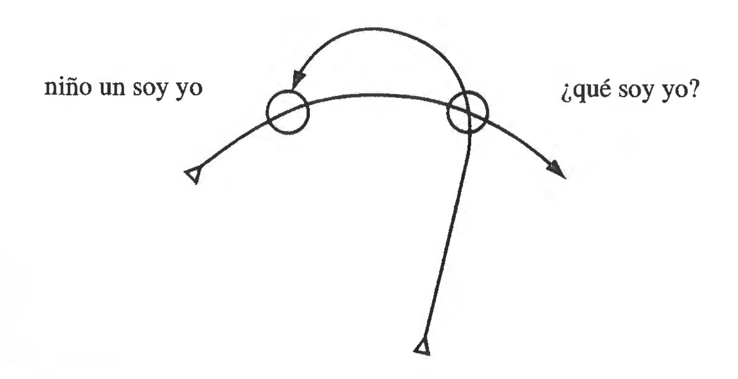
¿Qué ocurre cuando se concluye el sentido? Ocurre lo que siempre tiene de metafórica toda atribución. Yo no soy nada más que yo, que hablo, y actualmente soy un niño. Decirlo, afirmarlo, realiza esta captura, esta calificación del sentido gracias a la cual me concibo en una determinada relación con objetos que son objetos infantiles. Me hago distinto comoquiera que haya podido aprehenderme en un principio. Me encarno, me cristalizo, me hago yo ideal, y esto, de un modo muy directo, en el proceso de la simple incoación significante, por el hecho de haber producido signos capaces de haberse referido a la actualidad de mi palabra. El punto de partida está en el Yo, el término se encuentra en el niño.

Lo que queda aquí como secuela, puedo verlo o no — éste es el enigma de la pregunta misma. Esto es lo que se requiere que sea retomado, a continuación, en el nivel del Otro con mayúscula. La secuela de lo que yo soy

aparece con la forma en que permanece como pregunta. Esta secuela es para mí el objetivo, el punto correlativo donde me fundo como ideal del yo. Desde donde la pregunta tiene importancia para mí es desde este punto, es ahí donde la pregunta me intima en la dimensión ética y produce esta forma, que es la misma que Freud conjuga con el superyó.

¿Pero qué hay de ese nombre que se conecta directamente, por lo que yo sé, con mi incoación significante y que califica al sujeto de un modo diversamente legítimo como niño? Esta respuesta es precipitada, prematura. Hace que, en suma, yo elida toda la operación central que se ha llevado a cabo. Lo que me hace precipitarme como niño es la evitación de la verdadera respuesta, que debe empezar mucho antes que ningún término de la frase. La respuesta al *¿qué soy yo?* no es ninguna otra cosa articulable bajo la misma forma en que, como les he dicho, ninguna demanda se sostiene. Para el *¿qué soy yo?* no hay ninguna otra respuesta en el plano del Otro que el *déjate ser*. Y toda precipitación en la respuesta — cualquiera que ésta sea en el orden de la dignidad, niño o adulto — es sólo la manera en que *rehúyo el sentido de ese déjate ser.*

Lo que esta aventura significa, en el punto degradado en que nosotros la captamos, es que lo que está en juego en toda pregunta formulada no se encuentra en el plano del *¿qué soy yo?*, sino en el plano del Otro, en la forma que la experiencia analítica nos permite desvelar, del *¿qué quieres?* En este punto preciso se trata de saber qué deseamos al plantear la pregunta. Así es como debe ser comprendida. Y ahí es donde interviene la falta de significante que está en juego en la Φ del falo.



Como sabemos, el analista ha descubierto que con lo que el sujeto se enfrenta es con el objeto del fantasma, en tanto éste se presenta como el único capaz de fijar un punto privilegiado en lo que debemos llamar, con el principio de placer, una economía regulada por el nivel del goce. El análisis nos enseña también que si se remite la pregunta al *¿qué quiere?*, *¿qué es lo que eso quiere ahí dentro?*, nos encontramos con un mundo de signos alucinados, que nos representa la prueba de la realidad como una forma de degustar ¿qué? — la realidad de esos signos surgidos en nosotros de acuerdo con una secuencia necesaria, que es en lo que consiste precisamente la dominancia, en el inconsciente, del principio de placer.

De lo que se trata en la prueba de realidad, observémoslo bien, es sin duda de controlar una presencia real, pero una presencia de signos, Freud lo subraya con la energía más extrema. En la prueba de realidad no se trata en absoluto de controlar si nuestras representaciones se corresponden con un real — sabemos desde hace mucho que no lo conseguimos mejor que los filósofos —, sino de controlar que nuestras representaciones estén ciertamente representadas, en el sentido del *Vorstellungsrepräsentanz.* Se trata de saber si los signos están de verdad ahí, pero en cuanto signos — puesto que son signos — de una relación con otra cosa. Esto es lo que significa la articulación freudiana de acuerdo con la cual la gravitación de nuestro inconsciente se relaciona con un objeto perdido que no es sino un objeto vuelto a encontrar, es decir, que nunca se encuentra de verdad.

El objeto no es sino significado, y esto es así debido a la misma cadena del principio de placer. El objeto verdadero, auténtico, del que se trata cuando hablamos de objeto, no es de ningún modo aprehendido, trasmisible, intercambiable. Está en el horizonte de aquello a cuyo alrededor gravitan nuestros fantasmas. Y, sin embargo, con esto es con lo que tenemos que hacer objetos que, por su parte, son intercambiables.

El asunto se encuentra muy lejos de estar en vías de solución. El año pasado destaqué lo suficiente qué está en juego en la moral utilitaria. Tiene un papel fundamental en el reconocimiento de los objetos constituidos en lo que llegué a llamar el mercadeo de los objetos. Son objetos que pueden servir para todos, y en este sentido la moral llamada utilitaria está más que fundada, no hay ninguna otra. Y, precisamente porque no hay otra, las dificultades que supuestamente representaría son de hecho perfectamente resolubles.

Los utilitaristas tienen toda la razón cuando dicen que cada vez que nos enfrentamos a algo que podemos intercambiar con nuestros semejantes, la regla es la utilidad — no la nuestra, sino la posibilidad de uso, la utilidad

para todos y para el mayor número. Esto es, ciertamente, lo que constituye la hiancia entre la constitución del objeto privilegiado que surge en el fantasma y toda clase de objeto del mundo llamado socializado, del mundo de la conformidad.

En efecto, el mundo de la conformidad ya es coherente con una organización universal del discurso. No hay utilitarismo sin una teoría de las ficciones, y pretender que es posible recurrir a un objeto natural, pretender reducir incluso las distancias en las que se sostienen los objetos de acuerdo común es introducir en la problemática de la realidad una confusión, un mito más. Por el contrario, el objeto que está en juego en la relación de objeto analítica hay que aislarlo en el punto más radical donde se plantea la cuestión del sujeto en cuanto a su relación con el significante.

¿Cuál es la relación del sujeto con el significante? En el plano de la cadena inconsciente sólo tenemos signos. Es una cadena de signos. La consecuencia es que no hay detención alguna en la remisión de ninguno de estos signos al que le sucede. Porque lo propio de la comunicación por signos es, de este mismo otro a quien me dirijo para incitarle a apuntar de la misma forma que yo al objeto al que se remite determinado signo, hacer un signo.

La imposición del significante al sujeto lo congela en la posición propia del significante. De lo que se trata es de encontrar el garante de esta cadena que, transfiriendo el sentido de signo en signo, ha de detenerse en alguna parte — encontrar lo que nos da el signo de que estamos en nuestro derecho de operar con signos.

Ahí es donde surge el privilegio de Φ entre todos los significantes. Y quizás les parecerá a ustedes demasiado simple, casi infantil, subrayar de qué se trata en este caso, en este significante.

Este significante está siempre escondido, siempre velado. Hasta tal punto, por Dios, que les produce asombro, destacan como una particularidad y casi una acción exorbitante que se vea su forma en algún rincón de la representación o del arte. Es más que infrecuente, aunque por supuesto ocurre, verlo intervenir en una cadena jeroglífica, en una pintura rupestre prehistórica. No podemos decir que no desempeñe ningún papel en la imaginación humana, incluso antes de cualquier exploración analítica, y sin embargo, en nuestras representaciones fabricadas, significantes, lo más a menudo está elidido o es eludido. ¿Qué quiere decir esto?

De todos los signos posibles, ¿no es acaso el que reúne en sí mismo el signo y el medio de acción, y la presencia misma del deseo en cuanto tal?

Dejar surgir el falo en su presencia real, ¿no es como para detener toda la remisión que tiene lugar en la cadena de los signos y, más todavía, para hacer que los signos vuelvan a no sé qué sombra de la nada? No hay signo más seguro de deseo, a condición de que ya no haya nada más que el deseo.

Entre este significante del deseo y toda la cadena significante, se establece una relación de *o bien... o bien...* Psique era bien feliz en un relación con algo que no era en absoluto un significante, sino la realidad de su amor por Eros. Pero en fin, es Psique y quiere saber. Se plantea la pregunta, porque el lenguaje ya existe, y no se pasa una la vida solamente haciendo el amor, sino también de cháchara con sus hermanas. Como charla con sus hermanas, quiere poseer su felicidad, y esto no es una cosa tan simple. Cuando uno ha entrado en el orden del lenguaje, poseer tu felicidad es poder mostrarla, dar cuenta de ella, arreglarle sus flores — es igualarse a sus hermanas mostrando que lo suyo es mejor que lo de ellas, no sólo que tenga otra cosa. Por eso Psique surge de la noche con su luz y también con su pequeña tajadera.

Como ya les he dicho, no tendrá nada que cortar, porque ya está hecho. No tendrá nada que cortar, salvo que hubiera hecho bien cortando la corriente lo antes posible. Sólo un gran deslumbramiento de luz, seguido, muy a su pesar, de un pronto retorno a las tinieblas — iniciativa que haría bien en tomar ella misma antes de que su objeto se pierda definitivamente. Eros enfermará a consecuencia de ello y seguirá enfermo por mucho tiempo. Luego sólo habrá una larga cadena de infortunios.

En el cuadro, es Psique quien está iluminada, y — tal como les enseño desde hace tiempo con relación a la forma grácil de la feminidad, en el límite de lo púber y de lo impúber — es ella quien para nosotros constituye la imagen fálica. Y, al mismo tiempo, está encarnado que no es ni la mujer ni el hombre, en última instancia, el soporte de la acción castradora, sino esa imagen misma en la medida en que es reflejada — reflejada sobre la forma narcisista del cuerpo.

La relación innombrada — por innombrable, por indecible — del sujeto con el significante puro del deseo se proyecta en el órgano localizable, preciso, situable en alguna parte en el conjunto del edificio corporal. De ahí el conflicto propiamente imaginario consistente en verse a sí mismo como privado, o no privado, de ese apéndice.

Es alrededor de este punto imaginario donde se elaboran los efectos sintomáticos del complejo de castración.

3

Aquí tan sólo puedo esbozar el análisis de los efectos sintomáticos del complejo de castración. Pero quiero recordar a modo de resumen lo que ya he tratado para ustedes de forma mucho más desarrollada, cuando les hablé de lo que ha sido muchas veces nuestro objeto, es decir, las neurosis.

¿Qué hace la histérica? ¿Qué hace Dora, en última instancia?

Les he enseñado a seguir los recorridos y las desviaciones del laberinto de las identificaciones complejas en las que Dora se encuentra enfrentada, ¿con qué? Aquí, el mismo Freud da un traspié y se pierde. Ustedes saben que él se equivoca en cuanto al objeto de su deseo, precisamente porque busca la referencia de Dora como histérica, primero y ante todo, en la elección de su objeto, de un objeto que es sin duda *a* minúscula.

Es bien cierto que, de algún modo, el Sr. K es el objeto *a*, y que en verdad ahí se encuentra el fantasma en la medida en que el fantasma es el soporte del deseo. Pero Dora no sería una histérica si se conformara con este fantasma. Ella apunta a otra cosa, apunta a algo mejor, apunta a A mayúscula. Apunta al Otro absoluto.

Les expliqué ya hace mucho que para ella la Sra. K es la encarnación de esta pregunta — *¿qué es una mujer?* Y por esta causa, en el plano del fantasma no se produce la relación de *fading* del sujeto con el *a* minúscula, sino algo distinto, porque ella es histérica.

Es un A mayúscula como tal, en el que ella cree, contrariamente a una paranoica. *¿Qué soy yo?* tiene para ella un sentido, que no es el de hace un momento, el de los extravíos morales ni filosóficos, sino un sentido pleno y absoluto. Y no puede hacer de manera que no encuentre ahí, sin saberlo, al signo Φ respondiendo, perfectamente cerrado, siempre velado. Y por eso Dora recurre a todas las formas de sustituto — las formas más cercanas, adviértanlo — que puede dar de este signo Φ. Si siguen ustedes la operación de Dora, o de cualquier otra histérica, verán que para ella nunca se trata más que de un juego complicado con el que puede, por así decir, sutilizar la situación, deslizando donde es preciso el φ, el *phi* minúscula del falo imaginario.

¿Su padre es impotente con la Sra. K? Pues bien, qué importa, ella es quien hará la cópula. Se consagrará a ello. Será ella quien sostendrá esta relación. Y como todavía no es suficiente, hará intervenir la imagen — que la sustituye a ella como ya les he mostrado hace tiempo, y demostrado — del Sr. K., que ella precipitará a los abismos, que expulsará a las tinieblas

en el momento en que ese animal le dirá lo único que no debía decirle — *mi mujer no es nada para mí.* A saber, no me la pone tiesa. Si ella no te la pone tiesa, entonces, ¿para qué sirves?

Porque para Dora la cuestión, como para toda histérica, es ser la procuradora de este signo en su forma imaginaria. La devoción de la histérica, su pasión por identificarse con todos los dramas sentimentales, de estar ahí, de sostener entre bastidores todo lo que pueda ocurrir que sea apasionante y que, sin embargo, no es asunto suyo — ahí está el resorte, el recurso a cuyo alrededor vegeta y prolifera todo su comportamiento.

Ella intercambia siempre su deseo contra este signo, no busquen en ninguna otra parte la razón de lo que se llama su mitomanía. Es que hay una cosa que prefiere a su deseo — prefiere que su deseo esté insatisfecho a lo siguiente, que el Otro conserve la clave de su misterio.

Es lo único que le importa, y por eso, identificándose con el drama del amor, se esfuerza en reanimarlo, a ese Otro, en volver a apuntalarlo, en volver a completarlo, a repararlo. De esto, ciertamente, es de lo que debemos desconfiar, de toda ideología reparadora de nuestra iniciativa de terapeuta, de nuestra vocación analítica. Pero no es aquí donde la advertencia puede ser más importante, porque la vía que con más facilidad se nos ofrece no es, desde luego, la de la histérica.

Hay otra, la del obsesivo, que como todos saben es mucho más inteligente en su forma de operar.

Si la fórmula del fantasma histérico se puede escribir así:

$$\frac{\mathrm{a}}{(-\varphi)} \lozenge \mathrm{A}$$

a, el objeto sustitutivo o metafórico, sobre algo que está escondido, a saber, *menos phi*, su propia castración imaginaria, en su relación con el Otro — hoy me limitaré a introducir la fórmula, distinta, del fantasma del obsesivo. Pero antes de escribirla es preciso que les dé cierto número de pinceladas y de puntos de referencia que les sitúen en la vía.

Sabemos qué dificultad hay en el manejo del símbolo Φ en su forma no velada. Hace un momento se lo he dicho — lo que tiene de insoportable es que no es tan sólo signo y significante, sino presencia del deseo. Es la presencia real.

Les ruego que agarren el hilo que les ofrezco y que, en vista de la hora, sólo podré dejar aquí a modo de indicación para retomarlo la próxima vez. En el fondo de los fantasmas, de los síntomas, de esos puntos de emergen-

cia en los que vemos que el laberinto, en cierto modo, deja caer su máscara, volvemos a encontrarnos con algo que llamaré el insulto a la presencia real. Y el obsesivo, él también, se enfrenta al misterio Φ del significante fálico — y también él trata de convertirlo en manejable.

Un autor del que tendría que hablar la próxima vez ha abordado, de una forma ciertamente instructiva y fructífera para nosotros si sabemos criticarla, la función del falo en la neurosis obsesiva. Empezó a hacerlo por primera vez en un artículo a propósito de una neurosis obsesiva femenina, en la que destaca ciertos fantasmas sacrílegos en los que la figura de Cristo — incluso su falo — es pisoteada, lo cual tiene como resultado para la paciente un aura erótica percibida y confesada. El autor se lanza enseguida a la temática de la agresividad, de la envidia del pene, y ello a pesar de las protestas de la paciente.

¿Acaso no nos demostrarían mil hechos distintos, en los que podría abundar, que es conveniente fijarse mucho más en la fenomenología de esta fantasmatización demasiado rápidamente llamada sacrilegio? Recordemos el fantasma del Hombre de las Ratas cuando se imagina que se exhibe ante su padre, muerto y resucitado, que ha venido en medio de la noche a llamar a la puerta. Insulto, también, a la presencia real.

Lo que, en la obsesión, llamamos agresividad se presenta siempre como una agresión contra esta forma de aparición del Otro que en otros tiempos llamé *falofanía*, el Otro en tanto que puede presentarse como falo. Golpear el falo en el Otro para curar la castración simbólica, golpearlo en el plano imaginario, tal es la vía elegida por el obsesivo para tratar de abolir la dificultad que yo designo bajo el nombre de parasitismo del significante en el sujeto, y restituir el deseo a su primacía a costa de una degradación del Otro, lo cual lo convierte esencialmente en función de elisión imaginaria del falo.

En este punto preciso del Otro en el que él se encuentra en estado de duda, de suspensión, de pérdida, de ambivalencia, de ambigüedad fundamental, la relación del obsesivo con el objeto — con un objeto siempre metonímico, porque para él éste es esencialmente intercambiable — está esencialmente gobernada por algo relacionado con la castración, la cual toma aquí una forma directamente agresiva — ausencia, depreciación, rechazo, negación del signo del deseo del Otro. No abolición, tampoco destrucción del deseo del Otro, sino rechazo de sus signos. He aquí lo que determina esta imposibilidad tan particular que afecta en el obsesivo a la manifestación de su propio deseo.

Desde luego, no podemos decir que mostrarle — y con insistencia, como lo hacía el analista al que yo les remitía hace un momento — su relación con el falo imaginario para, por así decir, familiarizarlo con ese callejón sin salida, no esté en la vía de la solución de las dificultades del obsesivo. Pero ¿es posible no advertir que, tras cierta etapa del *working through* de la castración imaginaria, el sujeto no estaba en absoluto desembarazado de sus obsesiones, sino tan sólo de la culpabilidad que las acompañaba?

Sin duda. Así queda juzgada esta vía terapéutica. ¿A qué nos introduce esto? A la función Φ del significante falo como significante en la propia transferencia.

¿Cómo se sitúa el analista respecto a este significante? Si la cuestión es en este punto esencial es porque, de aquí en adelante, encontraremos su ilustración en las formas y en los callejones sin salida que nos demuestra una determinada terapéutica orientada en esta dirección.

Es lo que trataré de abordar para ustedes la próxima vez.

19 DE ABRIL DE 1961

XVIII

LA PRESENCIA REAL

La farsa contemporánea.
El falicismo del obsesivo.
El significante excluido del significante.
Fobia y perversión.

Me encontré, el sábado y el domingo, abriendo por primera vez las notas tomadas en diferentes momentos de mi seminario de los últimos años, para ver si los puntos de referencia que les di bajo la rúbrica de *La relación de objeto*, y luego de *El deseo y su interpretación*, convergían sin oscilar en exceso hacia lo que este año trato de articular ante ustedes bajo el término transferencia.

Me di cuenta de que, en efecto, en todo lo que les he aportado y que está, al parecer, en algún lugar de los armarios de la *Sociedad*, hay muchas cosas que podrán encontrar en una época en la que dispondrán de tiempo para volver a sacarlo de allí — en una época en la que se dirán ustedes que en 1961 había alguien que les enseñaba algo.

No se podrá decir que en esta enseñanza no se hace ninguna alusión al contexto de lo que vivimos en esta época. Tendría algo de excesivo. Así, como acompañamiento, les leeré un pequeño fragmento de un hallazgo que hice, este último domingo, en la obra del decano Swift, de quien me faltó tiempo para hablarles cuando abordé la función simbólica del falo — y resulta que la cuestión es tan omnipresente en su obra que se diría que, si se toma esta obra en su conjunto, se encuentra en ella articulada.

Swift y Lewis Carroll son dos autores a los que — aunque yo no tenga tiempo de comentarlos normalmente — harán bien en remitirse para encontrar en ellos muchas cosas de una materia muy estrechamente relacionada — lo más estrechamente posible, tanto como es posible en las obras literarias — con la temática de la que por ahora estoy más cerca.

En *Los viajes de Gulliver*, que estaba examinando en una encantadora pequeña edición de mediados del siglo pasado ilustrada por Granville, en-

contré el siguiente pasaje, de la tercera parte, en “El viaje a Laputa”, que se caracteriza por no limitarse al viaje a Laputa.

Gulliver se va, pues, de paseo a Laputa, formidable anticipación de estaciones cosmonáuticas, y recorre varios reinos a propósito de los cuales nos informa de cierto número de panoramas significantes que conservan para nosotros toda su riqueza. En particular, conversa con un académico y le dice que en el reino de Tribnia, llamado Langden por sus naturales, donde él había residido, *la masa del pueblo se componía de delatores, imputadores, espías, acusadores, perseguidores, testigos por interés, perjuros acompañados de todos sus instrumentos auxiliares y subordinados, todos bajo la enseña, las órdenes y a sueldo de los ministros y de sus adjuntos*. Dejemos de lado esta temática.

Gulliver nos explica cómo operan los denunciadores. *Se apoderan de las cartas y de los papeles de esas personas y los hacen encarcelar. Esos papeles son puestos en manos de especialistas expertos en descubrir el sentido oculto de las palabras, las sílabas y las letras.* Ahí es donde Swift empieza a despacharse a gusto. Y, como van a ver ustedes, es bastante interesante por su sustancia.

Por ejemplo, descubrirán que una silla agujereada significa un consejo privado; que un rebaño de ocas, un senado; un perro cojo, una invasión; la peste, un ejército profesional; un abejorro, un primer ministro; la gota, un gran sacerdote; un patíbulo, un secretario de Estado; un orinal, un comité de grandes señores; una criba, una dama de la corte; una escoba, una revolución; una ratera, un empleo público; un pozo sin fondo, el tesoro público; una cloaca, una corte; un sombrero con cascabeles, un favorito; una caña partida, un tribunal de justicia; un tonel vacío, un general; una herida abierta, los asuntos públicos.

Cuando este procedimiento no aporta nada, tienen otros más eficaces, que sus sabios llaman acrósticos y anagramas. Dan a todas las letras iniciales un sentido político: así, N podría significar un complot, B un regimiento de caballería, L una flota en el mar. O bien, trasponen las letras de un papel sospechoso para poner al descubierto las intenciones más secretas de un partido descontento. Por ejemplo, si se lee en una carta: “Nuestro hermano Tom tiene hemorroides”, el hábil transcriptor encontrará en la reunión de esas palabras indiferentes una frase que dará a entender que todo está dispuesto para una sedición.

No me parece mal volver, con ayuda de este texto que no es tan antiguo, al fondo paradójico de los asuntos contemporáneos, tan manifiesto en toda clase de rasgos. Porque, a decir verdad, esta noche me ha despertado intempestivamente alguien que me ha comunicado lo que más o menos

todos ustedes han sabido — una falsa noticia —, y entonces mi sueño ha quedado perturbado un momento por la siguiente pregunta — me he preguntado si no estaría yo ignorando en los acontecimientos contemporáneos la dimensión de la tragedia. Lo cual me planteaba un problema después de lo que les expliqué el año pasado acerca de la tragedia, porque no veía aparecer por ninguna parte lo que llamé el reflejo de la belleza.

Efectivamente, esto me ha impedido conciliar el sueño durante algún tiempo. Luego me dormí, dejando la pregunta en suspenso. Esta mañana, al despertar, la pregunta había perdido, al menos, parte de su peso. Se ponía de manifiesto que siempre estamos en el plano de la farsa. Y, al instante, el problema que me había planteado se desvanecía.

Dicho esto, vamos a retomar las cosas en el punto donde las dejamos la última vez.

1

La última vez les di en la pizarra la siguiente fórmula, como la fórmula del fantasma del obsesivo:

$$\not{A} \lozenge \Phi (a, a', a'', a''', \ldots)$$

Está claro que presentada así, en forma algebraica, sólo puede resultarles opaca a quienes no han seguido nuestra elaboración precedente, y voy a tratar de restituirle, hablando, sus dimensiones.

Como ustedes saben, se opone a la de la histérica, que les escribí la última vez así — *a* sobre *menos phi*, en relación con A mayúscula. Se puede leer esta relación de varias formas. *Deseo de* — es una forma de decirlo — A mayúscula.

$$\frac{a}{(-\varphi)} \lozenge A$$

Se trata, pues, para nosotros de precisar cuáles son las funciones respectivamente atribuidas en nuestra simbolización a *Phi* mayúscula y a *phi* minúscula, Φ y φ.

Les incito vivamente a que hagan el esfuerzo de no precipitarse en las tendencias analógicas a las que siempre es fácil, tentador, ceder, diciéndose, por ejemplo, que Φ es el falo simbólico y φ el falo imaginario. Quizá sea verdad en cierto sentido, pero atenerse a esto sería exponerse a desconocer el interés de esas simbolizaciones, que por nuestra parte no nos complacemos en absoluto en multiplicar en vano por el placer de analogías superficiales y de facilitación mental. Éste no es, propiamente hablando, el objetivo de una enseñanza.

Se trata de ver qué representan estos dos símbolos en nuestra intención, y ya pueden prever ustedes su importancia y estimar su utilidad por toda clase de indicios.

Por ejemplo, el año empezó con una conferencia muy interesante de nuestro amigo Georges Favez quien, hablándoles de lo que es el analista y de su función para el analizado, concluía que a fin de cuentas el analista adquiere para el paciente función de fetiche. Ésta es la fórmula — en cierto aspecto a cuyo alrededor él había agrupado toda clase de hechos convergentes — a la que conducía su conferencia. Indudablemente, aquí hay una visión de lo más subjetiva. Sin duda, esto no le deja completamente aislado, porque su formulación viene antecedida por toda clase de cosas que se encuentran en diversos artículos sobre la transferencia, pero de todas formas no se puede decir que no se presente bajo una forma algo asombrosa y paradójica. Le dije al autor que las cosas que íbamos a articular este año no dejarían de responder de algún modo a la cuestión allí planteada.

Vayamos ahora a un autor que trató de articular la función especial de la transferencia en la neurosis obsesiva. Nos lega una obra, hoy día cerrada, que partió de la consideración de las incidencias terapéuticas de la toma de conciencia de la envidia del pene en la neurosis obsesiva femenina, para culminar en una teoría generalizada de la función de la distancia respecto al objeto en el manejo de la transferencia, elaborada especialmente a partir de una experiencia fundada en los progresos de los análisis de obsesivos. El resorte principal, activo, eficaz, en la reconquista por parte del sujeto del sentido del síntoma, en especial cuando es obsesivo, sería la introyección imaginaria del falo — y, muy precisamente, en tanto que se encarna en el fantasma imaginario del falo del analista.

Hay aquí una cuestión cuyo planteamiento, junto con su crítica, ya inicié ante ustedes a propósito de los trabajos de este autor, Bouvet, y en especial de su técnica. Hoy día, tras haber abordado más detenidamente la cuestión de la transferencia, podremos circunscribir más dicha crítica. Ello

requiere que entremos en una articulación precisa de lo que es la función del falo — y, más precisamente, en la transferencia.

Tratamos de articular esta función con ayuda de los términos aquí simbolizados, Φ y φ. Entendemos, ciertamente, que en la articulación de la teoría analítica nunca se trata de proceder de una forma deductiva, de arriba abajo, si puedo decirlo así. No hay nada que parta más de lo particular que la experiencia analítica. Esto es lo que hace que siga habiendo algo válido en una articulación como la del autor que mencionaba. Esto es lo que hace igualmente que su teoría de la función de la imagen fálica en la transferencia parta de una experiencia del todo localizada, lo cual puede, de algún modo, limitar su alcance, pero exactamente en la misma medida le da su peso.

Si tenemos que considerar y discutir sus conclusiones, es porque el autor partió, de forma aguda y acentuada, de la experiencia de los obsesivos. Hoy nosotros partiremos igualmente del obsesivo, y por eso he presentado, encabezando lo que tengo que decirles, la fórmula en la que trato de articular su fantasma.

Ya les he dicho muchas cosas del obsesivo, y no es cuestión de repetirlas. No se trata simplemente de repetir lo que tiene de profundamente sustitutivo, de perpetuamente elidido, esa especie de birlibirloque característico del modo de proceder del obsesivo en su forma de situarse respecto al Otro — más exactamente, de no estar nunca en el lugar, en el instante, en el que parece indicar que está.

La formulación del segundo término del fantasma del obsesivo alude de manera muy precisa a qué son los objetos para él, en cuanto objetos de deseo, puestos en función de ciertas equivalencias eróticas — lo que tenemos la costumbre de indicar hablando de la erotización de su mundo, y en especial de su mundo intelectual. Esta puesta en función se puede escribir φ. En efecto, basta con volver a abrir una observación analítica, si está bien hecha, para percatarnos de que el φ es precisamente lo que subyace a la equivalencia instaurada entre los objetos en el plano erótico. El φ es de algún modo la unidad de medida a la que el sujeto acomoda la función *a* minúscula, es decir, la función de los objetos de su deseo.

Para ilustrarla, me basta con examinar la observación príncipes de la neurosis obsesiva. Pero pueden encontrarla ustedes igualmente en todas las demás, por poco que se trate de observaciones válidas.

¿Por qué Freud lo llama *Rattenmann*, el Hombre de las Ratas, en plural? — si, en el fantasma en el que Freud aborda por primera vez una especie de vista interior de la estructura de su deseo, en aquel *horror* captado

en su rostro *de un goce ignorado* no hay *ratas*, sólo hay una, la que figura en el famoso suplicio turco al que habré de referirme otra vez dentro de un momento. Si se habla del Hombre de las Ratas, en plural, es ciertamente porque la rata prosigue su carrera bajo una forma que se multiplica en toda la economía de aquellos intercambios singulares, de aquellas sustituciones, de aquella metonimia permanente cuyo ejemplo encarnado es la sintomática del obsesivo.

La fórmula, que es suya, a propósito del pago de los honorarios en el análisis — *Tantas ratas, tantos florines* — no es sino una ilustración particular de la equivalencia permanente de todos los objetos atrapados en lo que es una especie de mercado, el metabolismo de los objetos en los síntomas. Se inscribe, de forma más o menos latente, en una especie de unidad común, de patrón-oro. La rata simboliza, ocupa el lugar de lo que llamo φ, en tanto que es una cierta forma de reducción de Φ, incluso la degradación de dicho significante. Vamos a ver qué nos permite decirlo.

En efecto, ¿qué representa Φ? La función del falo en su generalidad, para todos los sujetos que hablan, y se trata de percibir su función en el inconsciente, a partir del punto que nos da la sintomatología de la neurosis obsesiva, donde esta función emerge bajo formas que llamo degradadas.

Emerge, obsérvenlo, en el plano de lo consciente. Es lo que la experiencia nos muestra muy manifiestamente en la estructura del obsesivo. La puesta en función fálica no está en él reprimida, es decir, profundamente oculta, como en la histérica. El φ que está ahí en posición de puesta en función de todos los objetos, como la *f* minúscula de una fórmula matemática, es perceptible, manifiesta en el síntoma — consciente, en verdad perfectamente visible. *Consciente, conscius*, designa originalmente la posibilidad de complicidad del sujeto consigo mismo, en consecuencia también una complicidad con el Otro que le observa. El observador casi no tiene que esforzarse en ser cómplice. El signo de la función fálica emerge por todas partes en la articulación de los síntomas.

Ciertamente, a este respecto, se puede plantear la pregunta que Freud trata de ilustrarnos, no sin dificultades, cuando articula la función de la *Verneinung*. ¿Cómo es posible que las cosas sean al mismo tiempo tan dichas y tan desconocidas? Si el sujeto no fuera nada más que lo que de él hace cierto psicologismo, que sigue manteniendo sus derechos hasta en el seno de nuestras sociedades analíticas, si el sujeto fuera que uno ve al otro viéndole, si sólo fuera eso, ¿cómo se podría decir que la función del falo está en el obsesivo en posición de ser conocida? Porque es perfectamente patente. Y, sin embargo, se puede decir que, incluso bajo esta forma patente, participa de lo que llamamos represión. Por manifiesta que sea, no lo es para el sujeto sin ayuda del analista. Sin la ayuda del registro freudiano no es reconocida, ni siquiera reconocible. Aquí es donde nos resulta palpable que ser sujeto es algo distinto que ser una mirada frente a otra mirada, según la fórmula que he llamado psicologista y que llega a incluir también entre sus características la teoría sartreana de la existencia.

Ser sujeto es tener tu lugar en A mayúscula, en el lugar de la palabra. Ahora bien, aquí hay un accidente posible, que designa la barra puesta sobre la A mayúscula. A saber, que se produzca la falta de la palabra del Otro. Es en el preciso momento en que el sujeto, manifestándose como la función de *phi* respecto del objeto, se desvanece, no se reconoce, es en este punto preciso donde, a falta del reconocimiento, se produce automáticamente el desconocimiento. En este punto de carencia, donde la función de falicismo a la que se entrega el sujeto se encuentra encubierta, en su lugar se produce aquel espejismo de narcisismo que en el sujeto obsesivo llamaré verdaderamente frenético.

Esta especie de alineación del falicismo se manifiesta de un modo visible en el obsesivo, por ejemplo en lo que llaman sus dificultades de pensamiento. Éstas pueden expresarse de una forma perfectamente clara, articulada, confesada por el sujeto, experimentadas como tales. Si me es difícil sostenerme en lo que pienso para poder seguir — les dice el sujeto en su discurso, de una forma implícita pero muy suficientemente articulada para que se pueda hacer una raya y llevar a cabo el cómputo de su declaración —, no es tanto porque se trate de algo culpable, es porque es absolutamente necesario que lo que pienso sea mío y nunca del vecino, de otro.

¿Cuántas veces escuchamos esto? — no sólo en las situaciones atípicas del obsesivo, sino en lo que llamaré las relaciones obsesionalizadas que producimos artificialmente en una relación tan específica como la de la enseñanza analítica.

2

Hablé en algún lugar, especialmente en mi informe de Roma, de lo que designé como el *muro del lenguaje*. Pues bien, nada más difícil que conducir al obsesivo hasta ponerlo entre la espada y la pared de su deseo.

Hay algo que — que yo sepa — nunca se ha puesto verdaderamente de relieve y que, sin embargo, es un punto muy claro. Para situarlo tomaré un término que como ustedes saben ya he usado más de una vez, el de *aphánisis*, introducido por Jones, de una forma cuyas ambigüedades les he mostrado, para designar la desaparición — es el sentido de la palabra en griego — del deseo.

Nunca, me parece, se ha indicado esto, tan simple y tan tangible en las historias del obsesivo. Cuando éste se encuentra en una cierta vía de investigación autónoma, de autoanálisis si ustedes quieren, cuando se adentra en el camino de lo que se llama, cualquiera que sea su forma, *realizar su fantasma* — ahí es donde conviene emplear el término *aphánisis*. Es incluso una función imposible de descartar en este punto.

Si se emplea este término es para designar, en primer lugar, una *aphánisis* natural y ordinaria, relacionada con el poder limitado que tiene el sujeto para sostener la erección. El deseo tiene, en efecto, un ritmo natural. Antes incluso de evocar los extremos de la incapacidad del aguantar, las formas más inquietantes de la brevedad del acto, se puede observar que el sujeto se enfrenta a ello como con un obstáculo, un escollo profundo en su relación con su fantasma. Se trata de lo que en el obsesivo tiene siempre de concluida la línea de erección del deseo y luego de su caída. Hay con toda exactitud un momento en que la erección flaquea. Sin embargo, en conjunto, a fe mía, el obsesivo cuenta, ni más ni menos, con lo que llamaremos una genitalidad muy ordinaria — incluso bastante delicada, me ha parecido observar —, y por decirlo todo, si fuera en este plano donde se sitúa lo que está en juego en los avatares y los tormentos que le infligen los resortes ocultos de su deseo, convendría dirigir nuestros esfuerzos hacia otra cosa.

A modo de contrapunto, siempre menciono algo de lo que, precisamente, no nos ocupamos en absoluto, pero que me asombra que no se pregunte por qué no nos ocupamos de ello. En efecto, no nos ocupamos de la puesta a punto de palestras para el abrazo sexual, ni de hacer vivir a los cuerpos en la dimensión de la desnudez y de las entrañas. Aparte de algunas excepciones — ya saben hasta qué punto una de ellas fue reprobada, la de Reich, en particular —, que yo sepa éste no es un campo al que se haya ampliado nunca la atención del analista.

El obsesivo puede arreglárselas más o menos con este manejo de su deseo. Es, en suma, una cuestión de costumbres, en un asunto en el que las cosas, con o sin análisis, se mantienen en el dominio de lo clandestino y, en consecuencia, las variaciones culturales no tienen mucho que ver. Lo que está en juego se sitúa claramente en otra parte, o sea, en el plano de la discordancia entre el fantasma de uno, en la medida en que está precisamente ligado a la función del falicismo, y el acto mediante el cual aspira a encarnarlo, acto que, respecto al fantasma, siempre se queda corto. Y, naturalmente, donde se desarrollan todas las consecuencias sintomáticas adecuadas a este fin es del lado de los efectos del fantasma, ese fantasma que es todo falicismo. Incluye todo lo que se presta a ello en esta forma de aislamiento tan típica, tan característica, cuyo mecanismo ha sido destacado en el nacimiento del síntoma.

Si existe, pues, en el obsesivo aquel temor de la *aphánisis* que destaca Jones, ello es en la medida y sólo en la medida en que la *aphánisis* es la puesta a prueba — que siempre se convierte en derrota — de la función Φ del falo. El resultado es que en el obsesivo no hay nada a lo que éste más tema que aquello a lo que se imagina aspirar — la libertad de sus actos y de sus gestos y el estado de naturaleza, por así decir. Las tareas de la naturaleza no son lo suyo, como no lo es cualquier cosa que lo deje como único amo del barco, si me permiten la expresión, además de Dios, o sea, las funciones extremas de la responsabilidad, la responsabilidad pura, la que se tiene cara a cara con el Otro en quien se inscribe lo que nosotros articulamos.

El punto que indico no tiene ninguna ilustración mejor — lo digo de paso — que la función del analista, y con tanta más propiedad cuando articula la interpretación. Ven ustedes que a lo largo de mi discurso de hoy no dejo de inscribir el campo que nos descubre la acción analítica, correlativamente al de la experiencia del neurótico. Es por fuerza el mismo, pues a eso es a lo que debemos apuntar.

En el fondo de la experiencia del obsesivo hay siempre lo que yo llamaría cierto temor a deshincharse, respecto de la inflación fálica. En cierto modo, en su caso la función Φ del falo no podría tener mejor ilustración que la fábula de la rana que quiere ser tan grande como el buey. *La mala pécora*, como ustedes saben, *tanto se hinchó que reventó.*

Es un momento de experiencia incesantemente renovado en el tope real al que el obsesivo se ve llevado en los confines de su deseo. Al parecer tiene algún interés subrayarlo, no sólo en el sentido de acentuar una fenomenología irrisoria, sino también para permitirles articular qué está en juego en la función Φ del falo, oculta detrás de su acuñación en el plano de la función del φ.

3

La última vez empecé a articular la función Φ formulando un término que es el de la presencia real. Creo que tienen el oído lo bastante sensible como para haberse percatado de las comillas entre las que lo ponía. Por otra parte, no lo introduje aislado, y hablé de insulto a la presencia real, para que nadie se llamara a engaño. En esto no nos enfrentamos en absoluto a una realidad neutra.

Sería muy extraño que si la presencia real desempeña la función, radical, que trato de hacerles abordar aquí, no hubiera sido advertida ya en alguna parte. Y creo que todos ustedes han percibido ya su homonimia, su identidad, con lo que recibe este nombre en el dogma religioso, aquel al que, en nuestro contexto cultural, tenemos acceso, por así decir, de nacimiento. Hace mucho que estamos habituados a oír hablar, de cerca o de lejos, de la presencia real, ese par de términos en tanto constituye un significante, que murmuran a nuestro oído a propósito del dogma católico, apostólico y romano de la eucaristía. Pues bien, les aseguro que no hay necesidad de ir muy lejos para darnos cuenta de que eso está completamente a ras del suelo de la fenomenología del obsesivo.

Ya que hace un rato hablé de la obra de alguien que se ocupó de focalizar la búsqueda de la estructura obsesiva en el falo, voy a tomar su artículo príncipes, cuyo título les he dado hace un momento y que habla de las *Incidencias terapéuticas de la toma de conciencia de la envidia del pene en la neurosis obsesiva femenina.* Empiezo a leer y ya desde las primeras páginas surgen todas las posibilidades de comentario crítico.

[...] Como el obsesivo masculino, la mujer tiene necesidad de identificarse de una forma regresiva con el hombre para poder liberarse de las angustias de la primera infancia; pero mientras que el primero se apoyará en esta identificación para transformar el objeto de amor infantil en objeto de amor genital, ella, la mujer, basándose en esta misma identificación, tiende a abandonar este primer objeto y a orientarse hacia una fijación heterosexual, como si pudiera proceder a una nueva identificación femenina, esta vez en la persona del analista.

Más adelante:

[...] Poco después de que el deseo de posesión fálica y, correlativamente, de castración del analista, se pone de manifiesto, y que por esta causa se obtengan los

efectos de alivio antes mencionados, esta personalidad del analista masculino es asimilada a la de una madre benévola.

Tres líneas más abajo volvemos a tropezar con aquella famosa pulsión destructiva inicial cuyo objeto es la madre, es decir, con las coordenadas principales del análisis de lo imaginario en la cura así dirigida.

Sólo he puntuado esta temática para hacerles escuchar de paso las dificultades que esta interpretación general, resumida aquí a modo de exordio, supone ya franqueadas, dificultades que toda la continuación, supuestamente, ilustrará. Pero no tengo necesidad de ir más allá de media página para entrar en la fenomenología en cuestión, y en lo que este autor — que era un clínico y cuyo primer escrito es éste — tiene que contarnos acerca de los fantasmas de su paciente, situada como obsesiva.

La primera cosa que salta enseguida a la vista es la siguiente — *se representaba imaginativamente órganos genitales masculinos en lugar de la hostia.*

Y nos precisa — *sin que se tratara de fenómenos alucinatorios.* No lo dudamos. Todo lo que vemos y elaboramos nos habitúa a saber perfectamente que se trata de algo muy distinto. Ella superpone los órganos masculinos de modo significante. ¿Y a qué los superpone? — sino a lo que es para nosotros, de la forma simbólica más identificable, la presencia real. De lo que se trata es de reducir esta presencia real, de reducirla, de quebrarla, de triturarla en el mecanismo del deseo. Los fantasmas sacrílegos que tomé prestados la otra vez a esta misma observación un poco más abajo lo ponen suficientemente de relieve.

No se imaginen que esta observación es única. Les citaré — de entre decenas de otros, porque la experiencia de un analista no llega nunca dentro de un dominio a superar el centenar — el fantasma siguiente, sobrevenido a un obsesivo en un punto de su experiencia.

Las tentativas de encarnación deseante pueden alcanzar en los obsesivos una intensidad erótica extrema, en coyunturas en las que encuentran en el *partenaire* alguna complacencia, deliberada o fortuita, ante lo que supone la temática de la degradación del Otro con mayúscula en otro con minúscula, en cuyo campo se sitúa el desarrollo de su deseo. En el momento mismo en que el sujeto en cuestión creía poder limitarse a un tipo de relación que siempre se acompaña en los obsesivos de todos los correlatos de una culpabilidad extremadamente amenazante, que se puede equilibrar, de algún modo, mediante la intensidad del deseo, alimentaba el fantasma siguiente con un *partenaire* que para él representaba, al menos momentá-

neamente, este complemento tan satisfactorio — durante el coito le hacía desempeñar cierto papel a la santa hostia, poniéndola en la vagina de la mujer de tal manera que le quedaba por sombrero al pene en el momento de la penetración.

No crean ustedes que se trata de uno de aquellos refinamientos como sólo se encuentran en una literatura especial. En verdad es moneda corriente en el registro de la fantasía, en especial la obsesiva.

¿Es posible no contenerse antes de precipitar todo esto en el registro de una banalización como lo es una supuesta distancia al objeto, en la medida en que el objeto en cuestión estaría definido en la objetividad? Sin embargo, esto es lo que nos describen — la objetividad del mundo, tal como queda registrada mediante la enumeración y la combinación más o menos armoniosa de las relaciones imaginarias comunes — la objetividad de la forma, tal y como está especificada por las dimensiones humanas — las fronteras de la aprehensión del mundo exterior, amenazadas de un trastorno que sería el de la delimitación del yo respecto de los objetos de la comunicación común. ¿Cómo no retener, por el contrario, que aquí hay algo distinto, de otra dimensión?

Sin embargo, es preciso situar esta presencia real en alguna parte — y en un registro distinto del de lo imaginario. Digamos que en la medida en que les enseño a situar el lugar del deseo en relación con la función del hombre como sujeto que habla, podemos entrever que el deseo viene a habitar el lugar de la presencia real y a poblarlo con sus fantasmas.

Pero entonces, ¿qué significa el Φ? ¿Acaso lo resumo si señalo el lugar de la presencia real como aquello que sólo puede aparecer en los intervalos de lo que es cubierto por el significante? Si la presencia real amenaza a todo el sistema significante, ¿es por esos intervalos? Es verdad. Hay algo verdadero en ello. El obsesivo se lo enseña en todos los puntos de aquello que ustedes llaman sus mecanismos de proyección o de defensa o, más precisamente, fenomenológicamente, de conjuración. Su forma de colmar todo lo que se puede presentar *entre-dos* en el significante — como, por ejemplo, el *Rattenmann* de Freud cuando se obliga a contar hasta un número entre la luz del rayo y el ruido de su trueno — queda así indicado en su estructura verdadera. ¿Por qué esta necesidad de colmar el intervalo significante? Porque allí podría introducirse algo que disolvería toda la fantasmagoría.

Apliquen esta clave a veinticinco o treinta de los síntomas que pululan en el *Rattenmann* y en todas las observaciones de obsesivos, y palparán ustedes la verdad de lo que está en juego. Lo que es más, al mismo tiempo

situarán ustedes la función del objeto fóbico, que no es sino la forma más simple de este colmamiento.

Lo que la otra vez llamé, a propósito de Juanito, el significante universal que realiza el objeto fóbico es eso y nada más que eso. En este caso se encuentra en la avanzada — mucho antes del agujero — de la hiancia que se realiza en el intervalo donde la presencia real amenaza, y un signo único impide que el sujeto se acerque a ella. Por eso el resorte y la razón de la fobia no son, como creen quienes sólo tienen la palabra miedo en la boca, un peligro genital, ni siquiera narcisista. Lo que el sujeto teme encontrar — de acuerdo con ciertos desarrollos privilegiados de la posición del sujeto en relación con el Otro con mayúscula, como es el caso en la relación de Juanito con su madre — es, muy precisamente, cierta clase de deseo, un deseo tal que devolvería a la nada de antes de toda creación a todo el sistema significante.

Pero entonces, ¿por qué el falo, en este lugar y desempeñando este papel? Es en este punto donde quiero hacerles avanzar hoy lo suficiente todavía como para que perciban lo que podría llamar la conveniencia de esta elaboración. No hablo de su deducción, porque es la experiencia, el descubrimiento empírico, lo que nos lo asegura, pero también hay algo ahí que nos hace percibir que no se trata de una experiencia irracional. Así, es la experiencia lo que nos muestra el falo. Pero la conveniencia de lo que quiero señalar está determinada por el hecho de que el falo, en la medida en que la experiencia nos lo revela, no es simplemente el órgano de la copulación, sino que está atrapado en el mecanismo perverso.

Entiéndanme bien. Ahora estoy destacando que el falo, Φ, puede funcionar como el significante del punto que, en tanto estructural, representa la falta del significante. ¿Qué quiere decir esto? ¿Qué define como significante a algo de lo que acabamos de decir que, por hipótesis, por definición, al principio, es el significante excluido del significante? Así, ¿acaso no puede reintroducirse allí mediante el artificio, el contrabando y la degradación? — y por eso, ciertamente, nunca lo vemos funcionar más que en función de φ imaginario. Pero entonces, ¿qué permite hablar de él, de todas formas, como significante, y aislar Φ en cuanto tal? Es lo que llamo el mecanismo perverso.

Hagámonos del falo el siguiente esquema, que de alguna forma es natural. ¿Qué es el falo? El falo, bajo la función orgánica del pene, no es en el dominio animal un órgano universal. Los insectos tienen otras formas de engancharse entre ellos y, sin ir tan lejos, las relaciones entre los peces no son relaciones fálicas. El falo se presenta en el nivel humano, entre otros, como el signo del deseo. Es también su instrumento, así como su presen-

cia, pero yo destaco su cualidad de signo para que se fijen ustedes en un elemento de articulación que es esencial destacar — si es un significante, ¿lo es simplemente por el hecho de ser un signo? Decir que todo se reduce a esto sería franquear un límite un poco demasiado deprisa, porque de todas maneras hay otros signos del deseo.

En la fenomenología constatamos la proyección más fácil del falo, en razón de su forma que se impone, sobre el objeto femenino, por ejemplo — y esto es lo que nos ha hecho articular muchas veces, en la fenomenología perversa, la famosa equivalencia *Girl = Phallus* en su forma más simple, la forma erecta del falo. Pero no es bastante, aunque concibamos que esta elección profunda, cuyas consecuencias encontramos por todas partes, está suficientemente motivada.

Un significante, ¿es simplemente representar algo para alguien? ¿Es ésta también la definición del signo? Lo es, pero no solamente. Añadí otra cosa la última vez, cuando les recordé la función significante — que el significante no es simplemente hacer signo *a alguien*, sino, en el mismo momento del resorte significante, hacer signo *de* alguien, hacer que el alguien para quien el signo designa algo asimile ese signo, hacer que el alguien se convierta, él también, en dicho significante.

En este momento, que designo expresamente como perverso, es cuando nos resulta palpable la instancia del falo. Que el falo que se muestra tenga como efecto producir, también en el sujeto a quien es mostrado, la erección del falo no es una condición que satisfaga, de la forma que sea, exigencia natural alguna.

Es aquí donde se señala lo que llamamos, de forma más o menos confusa, la instancia homosexual. Y si en este plano etiológico siempre lo señalamos en el sexo macho, no es sin motivo. Es porque el resultado es, en suma, que el falo en tanto que signo del deseo se manifiesta como objeto del deseo, como objeto de atracción para el deseo. Es en este resorte donde reside su función significante, y así es capaz de operar en este plano, en esta zona, en este sector, donde al mismo tiempo tenemos que identificarlo como significante y comprender qué se ve llevado a designar de este modo.

Lo que designa no es nada que sea directamente significable. Es lo que está más allá de toda significación posible y, en particular, la presencia real, hacia la cual he querido atraer hoy sus pensamientos para convertirla en el siguiente paso de nuestra articulación.

26 DE ABRIL DE 1961

EL MITO DE EDIPO HOY

Un comentario de la trilogía de los Coûfontaine, de Paul Claudel

XIX

EL NO DE SYGNE

... donde se nos supone saber.[1]
La tragedia contemporánea.
La mueca de la vida.
Una brecha más allá de la fe.

Este año trato de reformular la cuestión fundamental que nos plantea en nuestra experiencia la transferencia, orientando su pensamiento hacia lo que debe ser, para responder a este fenómeno, la posición del analista.

En lo que a este asunto se refiere, me esfuerzo por señalar en el nivel más esencial qué tiene que ser dicha posición ante la llamada del ser, la más profunda, que emerge cuando el paciente viene a pedirnos nuestra ayuda y nuestro socorro. Es lo que, para ser riguroso, correcto, no parcial, para ser tan abierto como lo aconseja la naturaleza de la cuestión que se nos plantea, formulo preguntando qué tiene que ser el deseo del analista.

Ciertamente no es adecuado conformarnos con pensar que el analista, por su experiencia y por su ciencia, sería el equivalente moderno, el representante — autorizado por la fuerza de una investigación, de una doctrina y de una comunidad — de lo que se podría llamar el derecho de la naturaleza, que debería indicarnos de nuevo la vía de una armonía natural, accesible por los caminos de una experiencia renovada.

Si volví a partir con ustedes de la experiencia socrática es, esencialmente, para centrarles en torno a lo siguiente, que está dado desde el comienzo del establecimiento de la experiencia analítica — somos interrogados como si supiéramos, incluso como portadores de un secreto, pero éste no es el secreto de todos, sino un secreto único.

1. ... *où nous sommes supposés savoir.* [N. del T.]

1

Por oscuramente que sea, quienes vienen a nuestro encuentro ya saben — y, si no lo saben, serán rápidamente orientados en esta dirección por nuestra experiencia — que el secreto que supuestamente poseemos es más precioso que todo lo que se ignora y se seguirá ignorando — porque dicho secreto responderá por la parcialidad de lo que se sabe.

¿Es esto cierto? ¿No lo es? No tengo que decidir sobre este punto, sólo digo que así es como se propone la experiencia analítica, como se ofrece, que así es como se aborda, que así es como, en un determinado aspecto, puede definirse lo nuevo que introduce en el horizonte de un hombre que es el hombre que nosotros somos, con nuestros contemporáneos.

En el fondo de cada uno de nosotros que intenta esta experiencia, la abordemos como la abordemos, como analizado o como analista, existe esta suposición. Por lo menos a un nivel verdaderamente central, más esencial para nuestro comportamiento, existe esta suposición. Y cuando digo *esta suposición*, puedo dejarla marcada incluso por un acento dubitativo, porque el modo en que esta experiencia se puede tomar es el de una tentativa — y así es tomada lo más comúnmente por quienes vienen a nosotros.

¿Cuál es esta suposición? Es la suposición de que los callejones sin salida debidos a nuestra ignorancia quizás no estén determinados por el hecho de que nos equivoquemos respecto de lo que se pueden llamar las relaciones de fuerza de nuestro saber — en suma, que planteemos falsos problemas. Tal suposición, tal esperanza, diría yo, con el optimismo que esto comporta, se ve favorecida por lo siguiente, que ha llegado a formar parte de la conciencia común — el deseo no se presenta con el rostro descubierto y no se encuentra allí donde la experiencia secular de la filosofía, para llamarla por su nombre, lo ha designado para contenerlo y, en cierto modo, excluirlo del derecho de regirnos. Muy por el contrario, los deseos están por todas partes, hasta en el corazón de nuestros esfuerzos para convertirnos en sus amos. Muy por el contrario, incluso combatiéndolos no hacemos mucho más que *satisfacer*.[2] Digo *satisfacer* y no *satisfacerlos*, porque decir *satisfacerlos* sería ya demasiado, sería tenerlos por aprehensibles, poder decir dónde están. *Satisfacer* se dice aquí al igual que se dice, en sen-

2. *Y satisfaire*. [N. del T.]

tido opuesto, cortar o no cortar — en razón de un propósito fundamental, precisamente, de cortar.

Pues bien, no se corta, y tan poco se corta que no basta con evitar esos deseos para no sentirnos más o menos culpables. En todo caso, con independencia de lo que podamos testimoniar en lo que se refiere a nuestro proyecto, lo que la experiencia analítica nos enseña ante todo es que el hombre está marcado, está turbado por todo lo que se llama síntoma — en la medida en que el síntoma es lo que lo ata a sus deseos.

No podemos definir ni el límite ni el lugar de satisfacer[3] siempre de alguna forma —y, lo que es más, sin placer.

Parece que una doctrina tan amarga implicaría que el analista estuviera en posesión, en algún plano, de la más extraña mesura. En efecto, de esta manera se pone el acento en una extensión del desconocimiento fundamental — no como se había hecho hasta ahora, de un modo especulativo, en el cual el desconocimiento surgiría con la cuestión de conocer, sino de un modo que no creo que pueda hacer nada mejor que llamar, al menos por ahora, tal y como se me ocurre, textual, en el sentido de que es un desconocimiento tejido con la construcción personal en el sentido más amplio — tan grande que, de acuerdo con esta suposición, el analista, debiera si no haber superado el resorte de este conocimiento — y muchos así lo suponen —, al menos debería deber superarlo. Debiera haber hecho saltar en él aquel punto de detención que les designo como el del *Che vuoi?*, allí donde acabaría topando el límite de todo conocimiento de sí. O, por lo menos, el camino de lo que llamaré el bien propio — en la medida en que estén acuerdo consigo mismo en el plano de lo auténtico — debiera estarle abierto al analista para él mismo. Al menos en este punto de la experiencia particular podría captarse algo de esta naturaleza, de este natural, que se sostendría en su propia ingenuidad.

Como ustedes saben, fuera de la experiencia analítica hay no sé qué escepticismo — por no decir hastío, no sé qué nihilismo, recurriendo a la palabra con la que lo señalan los moralistas de nuestra época — que se ha apoderado del conjunto de nuestra cultura en lo concerniente a aquello que se puede llamar la medida del hombre.

Nada más alejado del pensamiento moderno y, más precisamente, contemporáneo, que la idea natural, tan familiar durante tantos siglos, de tender a dirigirse hacia una justa medida del comportamiento, se entendiese

3. ... *d'y satisfaire*. [N. del T.]

esto como se entendiese y sin que ni tan sólo pareciera que esa noción se podía discutir.

Lo que se supone del analista tampoco debiera limitarse al campo de su acción, con un alcance únicamente local — en tanto que ejerce el análisis y está *hic et nunc*, como dicen —, sino atribuírsele como habitual. Denle a esta última palabra su sentido pleno, el que se refiere más al *habitus* en el sentido escolástico, a la integración de sí mismo, a la constancia de acto y de forma en su propia vida, a lo que constituye el fundamento de toda virtud, que al sentido en el que la palabra se orienta hacia la simple noción de huella y de pasividad.

Este ideal, ¿es necesario que lo discuta antes de que lo demos por terminado? No es que no se puedan evocar en el analista ejemplos del estilo del corazón puro, pero ¿es pensable que se exija este ideal al principio en el analista? ¿Sería posible trazarlo de alguna manera, si se confirmara? Digamos que no es esto lo común ni es tal la reputación del analista. Y, por otra parte, nos resultaría fácil dar nuestros motivos de decepción respecto a estas débiles fórmulas que, cada vez que tratamos de formular en nuestro magisterio algo que alcance el valor de una ética, se nos escapan constantemente.

Cuando trato de expurgar ante ustedes los esfuerzos recientes, y siempre meritorios, destinados a situar los ideales de nuestra doctrina, créanme si les digo que si me detengo en cierta fórmula, de una caracterología pretendidamente analítica, para mostrar sus debilidades, su naturaleza de falsa ventana, de oposición pueril, no lo hago por placer. He aquí que formulan el carácter genital del fin del análisis, que se asimilan nuestros objetivos a la pura y simple supresión de los callejones sin salida identificados con lo pregenital — lo cual sería suficiente para resolver todas sus antinomias. Les ruego que vean las consecuencias que conlleva semejante despliegue de impotencia en lo que se refiere a pensar la verdad de nuestra experiencia.

Donde está situado el problema del deseo humano es en un relativismo muy distinto. Y si hemos de ser algo más que los simples compañeros de la investigación del paciente, al menos no perdamos de vista esta medida — que el deseo del sujeto es esencialmente, como yo se lo enseño, el deseo del Otro con A mayúscula. El deseo sólo se puede situar — ponerlo y al mismo tiempo comprenderlo — en esta alineación profunda, que no está vinculada simplemente a la lucha del hombre con el hombre, sino a la relación con el lenguaje.

El deseo del Otro — este genitivo es al mismo tiempo subjetivo y objetivo. Deseo en el lugar donde está el Otro, para poder ser en dicho lugar, deseo de alguna alteridad. Para cumplir con la búsqueda del objetivo, a

saber, el de lo que desea ese otro que viene a nuestro encuentro, es preciso que en este punto nos prestemos a la función de lo subjetivo, que podamos de alguna manera, por un tiempo, representar, no, como creen — y qué irrisorio, confiésenlo, qué simplón sería que pudiéramos serlo —, el objeto al que apunta el deseo, de ningún modo, sino el significante. Lo cual es al mismo tiempo mucho menos, pero también mucho más.

Es preciso que mantengamos vacío el lugar adonde es llamado aquel significante que sólo puede ser anulando a todos los demás, aquel Φ cuya posición, cuya condición, central en nuestra experiencia, trato de mostrar para ustedes.

Nuestra función, nuestra fuerza, nuestro deber es indudable, y todas las dificultades se reducen a lo siguiente — hay que saber ocupar su lugar, en la medida en que el sujeto tiene que poder localizar allí el significante faltante. Y así, mediante una antinomia, mediante una paradoja que es la de nuestra función, donde somos llamados a ser — y a no ser nada más, ninguna otra cosa, más que la presencia real, y en tanto que ésta es inconsciente — es en el propio lugar donde se nos supone saber.

En último término, en el horizonte de lo que es nuestra función en el análisis, estamos allí como ello — ello, precisamente, que calla, y que calla en lo que falta en ser. Somos en último término, en nuestra presencia, nuestro propio sujeto, en el punto donde éste se desvanece, donde está tachado. Por eso podemos ocupar el propio lugar donde el paciente, como sujeto, a su vez, se borra y se subordina a todos los significantes de su demanda.

Esto no se produce únicamente en el plano de la regresión, de los tesoros significantes del inconsciente, del vocabulario del *Wunsch*, en la medida en que lo desciframos a lo largo de la experiencia analítica, sino también, en último término, en el plano del fantasma. Digo en último término porque el fantasma es el único equivalente del descubrimiento pulsional mediante el cual es posible que el sujeto designe el lugar de la respuesta, el S (Ⱥ) que espera de la transferencia, y que S (Ⱥ) tenga sentido.

En el fantasma el sujeto se capta como desfalleciente ante un objeto privilegiado, que es degradación imaginaria del Otro en ese punto de desfallecimiento. Para que, en la transferencia, nosotros mismos entremos para el sujeto pasivo en el fantasma, en $\$$, es preciso que de algún modo seamos verdaderamente este $\$$, que seamos en última instancia aquel que ve el *a* minúscula, el objeto del fantasma, que seamos capaces — en cualquier experiencia, la que sea, incluso en la experiencia que nos sea más ajena —

de ser a fin de cuentas aquel vidente, el que puede ver el objeto del deseo del Otro, con independencia de la distancia a la que se encuentre dicho Otro de sí mismo.

Porque esto es así, ciertamente, me ven ustedes a lo largo de toda esta enseñanza — y en todos los aspectos en los que no sólo puede servirnos la experiencia sino también la tradición — dar vueltas en torno a qué es el deseo del hombre. A lo largo del camino que hemos recorrido juntos ven ustedes alternarse la definición científica, en el sentido más amplio — el que se ha intentado desde Sócrates —, y algo del todo opuesto, que es la experiencia trágica, en la medida en que ésta se pueda captar en los monumentos de la memoria humana. ¿Es preciso que recuerde que hace dos años les hice recorrer el drama original del hombre moderno, *Hamlet*? ¿Que el año pasado traté de darles una idea de lo que quiere decir aquí la tragedia antigua?

Si ahora voy a retomar esta vía es porque tropecé — debo decirlo, por azar — con una de las formulaciones, ni más ni menos buena que las que vemos habitualmente en nuestro círculo, de lo que es el fantasma. En efecto, tropecé en el último *Bulletin de psychologie* con una articulación de la función del fantasma que, puedo decirlo una vez más, me sobresaltó por su mediocridad. Pero el autor no se ofenderá demasiado, creo yo, por esta apreciación, dado que es el mismo que en cierta época deseaba formar gran número de psicoanalistas mediocres.

Esto es, ni más ni menos, lo que me devolvió, no puedo decir el coraje — hace falta un poco más —, sino una especie de furor por volver a dar de nuevo uno de esos rodeos cuyo circuito espero que tengan ustedes la paciencia de seguir.

He buscado si había en nuestra experiencia contemporánea algo que se pudiera vincular a lo que trato de mostrarles, que debe estar presente siempre, y más que nunca, me parece, en la época de la experiencia analítica, que no es concebible que haya sido tan sólo un milagro surgido de no se sabe qué accidente individual llamado el pequeño burgués de Viena Freud.

Con toda seguridad y de forma siempre sensible, existen en nuestra época todos los elementos de una dramaturgia que debe permitirnos situar en su nivel el drama de aquello a lo que nos enfrentamos cuando se trata del deseo. No es cuestión de conformarse con una verdadera anécdota de estudiante de medicina que podamos recoger por ahí, identificada con el fantasma, por ejemplo, en el pasaje que les citaba hace un momento. Además, se trata, sin duda, de un hecho falso porque, como se ve bien en el texto, ni siquiera es un caso que haya sido analizado. Es la historia de un comerciante forastero que, de repente, desde el día en que le dijeron que no viviría más de doce meses, habría quedado libre de lo que se llama en este texto su fantasma, a saber, el temor a las enfermedades venéreas, y que en adelante — tal como se expresa el autor, de quien uno se pregunta de dónde ha sacado semejante vocabulario, porque es difícil imaginárselo en boca del sujeto mencionado — *se habría dado la gran vida.*

Éste es el nivel falto de crítica — en un grado suficiente como para hacérselo a ustedes más que sospechoso — al que se ve llevado el abordaje del deseo humano y de sus obstáculos.

¿Es acaso algo distinto lo que me decide a darles otra vuelta por la tragedia en lo que en ella nos concierne?

2

Voy a decirles en seguida de qué tragedia se trata y por qué azar voy a referirme a ésta.

Se trata de la tragedia moderna, quiero decir contemporánea. En esta ocasión no existe un único ejemplar. Éste no es corriente, sin embargo. Y si tengo la intención de hacerles recorrer toda una trilogía de Claudel, también voy a decirles lo que me decidió a hacerlo.

Hacía mucho que no releía la trilogía compuesta por *El rehén, El pan duro* y *El padre humillado.* Me decidió a hacerlo, hace algunas semanas, un azar cuyo aspecto accidental voy a contarles — porque es divertido — para el uso, el menos personal, que hago de mis propios criterios.

Se lo dije a ustedes en una fórmula — el interés de las fórmulas es que uno puede tomárselas al pie de la letra, o sea, lo más tontamente posible, y quizás te lleven a alguna parte. Éste es el aspecto operativo de las fórmulas, y también es cierto de las mías. Pero no pretendo ser operativo sólo para los demás.

Leía la correspondencia de André Gide y Paul Claudel que, entre nosotros, no ha perdido nada de su fuerza, se la recomiendo. Pero lo que voy a decirles no tiene ninguna relación con el objeto de esta correspondencia, de la que Claudel no sale favorecido — lo cual no me impedirá ponerlo aquí en el primerísimo plano que merece como uno de los más grandes poetas que hayan existido.

Ocurre que en esta correspondencia, en la que André Gide desempeña su papel de director de la *Nouvelle Revue française* — no sólo de la revis-

ta, sino de los libros que ésta edita en aquella época anterior a 1914 —, se trata de la edición de *El rehén*, y, agárrense, no se refiere a su contenido, sino al papel y a la función que yo le he dado a la letra, porque tal es ciertamente la causa eficiente del hecho de que vayan a oír ustedes hablar, durante una o dos sesiones, de esta trilogía sin igual.

En efecto, uno de los problemas sobre los que se trata a lo largo de dos o tres cartas es que para imprimir *El rehén* será preciso fundir un carácter que no existe, no ya en la imprenta de la *Nouvelle Revue française*, sino en ninguna otra — la *u* mayúscula con acento circunflejo. Nunca, en ningún momento de la lengua francesa, ha habido necesidad de una *u* con acento circunflejo. Es Paul Claudel quien al llamar, en nombre de su poder poético discrecional, Sygne de Coûfontaine a su heroína, con un acento en la *u* de Coûfontaine, les propone esta pequeña dificultad a los tipógrafos. Lo cual no plantearía problemas con la minúscula, los plantea con la mayúscula, y los nombres de los personajes teatrales que intervienen van, en una edición correcta, escritos en letras mayúsculas.

Ante este signo del significante faltante, me dije que allí debía de haber gato encerrado, y que leer *El rehén* me conduciría mucho más lejos. He aquí lo que me llevó a releer una parte considerable del teatro de Claudel — y, como ustedes pueden suponer, obtuve mi recompensa.

El rehén, para empezar por esta pieza, es una obra que Claudel escribió en la época en que era funcionario en Asuntos Exteriores, representante de Francia a no sé qué título, digamos que algo así como consejero, probablemente más que agregado — en fin, no importa, era funcionario de la República en la época en que esto todavía tenía sentido. Ahora bien, el propio Claudel le escribe a André Gide — Hasta sería preferible, en vista del aspecto excesivamente reaccionario del asunto, que no fuera firmado Claudel.

Que esta prudencia no nos haga sonreír. La prudencia siempre ha sido considerada una virtud moral. Y, créanme, nos equivocaríamos si creyéramos, porque quizás ya no esté de moda, que se debe despreciar a los últimos que dieron prueba de ella.

Los valores ostentados en *El rehén* son los que llamaremos valores de la fe. Se trata de una historia sombría, supuestamente ocurrida en tiempos de Napoleón I, la historia de una dama que, no lo olvidemos, se está convirtiendo en una solterona tras dedicarse por un tiempo a una obra heroica que ya ha durado unos diez años, porque la historia ocurre supuestamente en el clímax del poder napoleónico.

Se trata — naturalmente, transformado de acuerdo con las necesidades del drama — de la coacción ejercida por el Emperador contra la persona del Papa. Esto nos sitúa, pues, a poco más de una decena de años de la época en que dan comienzo las duras pruebas de Sygne de Coûfontaine.

Ya han percibido ustedes, ante la resonancia de su nombre, que forma parte de los que estaban en primera fila, de quienes fueron desposeídos entre otras cosas de sus privilegios y de sus bienes por la Revolución. Desde entonces Sygne de Coûfontaine, que ha permanecido en Francia mientras que su primo emigraba, se ha dedicado a la paciente tarea de reunir los elementos del dominio de Coûfontaine. Esto no se debe tan sólo a su tenacidad, sino que nos es representado como consustancial, codimensional, al pacto con la tierra que, para dos de los personajes, así como para el autor que les hace hablar, es idéntico a la constancia, al propio valor de la nobleza.

Verán ustedes en el texto los términos, por otra parte admirables, con los que se expresa el vínculo con la tierra en cuanto tal, que no es simplemente un vínculo de hecho, sino ciertamente un vínculo místico. En torno a este vínculo, igualmente, se define todo un orden de fidelidad que es el orden feudal propiamente hablando, que une en un único haz el vínculo del parentesco con un vínculo local a cuyo alrededor se ordena todo lo que define a señores y vasallos, derechos de nacimiento, clientela. Tan sólo puedo indicarles en unas pocas palabras todos estos temas. No es éste el objeto propio de nuestra investigación. Creo, por otra parte, que les bastará con remitirse al texto.

En el curso de esta empresa, basada pues en la exaltación dramática, poética, recreada en nuestra presencia, de ciertos valores que son valores ordenados de acuerdo con una determinada forma de la palabra, se interpone la siguiente peripecia.

El primo emigrado, ausente, que por otra parte se le ha presentado varias veces a Sygne de Coûfontaine clandestinamente, reaparece una vez más, acompañado de un personaje cuya identidad no nos es desvelada y que no es sino el Padre supremo, el Papa, cuya presencia en el drama será definida literalmente como la del representante en la tierra del padre celestial. El drama se desarrollará en torno a esta persona fugitiva, evadida — puesto que se encuentra allí, sustraído del poder del opresor gracias a la ayuda del primo de Sygne de Coûfontaine.

Aquí surge un tercer personaje, el llamado barón Turelure, Toussaint Turelure, cuya imagen dominará toda la trilogía.

Su figura es dibujada de forma tal que lo que nos inspire sea horror. Como si no fuera ya lo bastante ruin y malvado presentarse para atormentar a una mujer tan encantadora, encima viene a hacerle chantaje — Señora, desde hace tiempo os deseo y os amo, pero ahora que tenéis con vos a ese papá eterno, si no cedéis a mi demanda lo pesco y le retuerzo el pescuezo.

Si connoto con una sombra de guiñol este nudo del drama, no lo hago sin intención. El viejo Turelure nos es presentado con todos los atributos, no sólo del cinismo, sino de la fealdad. No basta con que sea malvado, además nos lo muestran cojo, un poco idiota, repugnante. Encima, él es quien hizo que les cortaran la cabeza a todos los miembros de la familia de Sygne de Coûfontaine en aquellos buenos tiempos del '93, y lo hizo abiertamente. De modo que todavía tiene que hacer pasar a la dama por eso. Además, es hijo de un brujo y de una mujer que fue la nodriza, y por lo tanto la sirvienta, de Sygne de Coûfontaine — así, cuando ella se case con él, se estará casando con el hijo de su sirvienta y del brujo.

¿No dirían ustedes que hay aquí algo un poco fuerte, como para llegarle al corazón a un auditorio para el que estas viejas historias han adquirido un relieve algo distinto? O sea, que la Revolución Francesa, por sus consecuencias, ha demostrado ser algo que no se debe juzgar únicamente con la vara de medir de los martirios sufridos por la aristocracia. Está claro que no es así como la obra puede ser recibida, de ningún modo. No es que este auditorio sea muy extenso en nuestra nación, pero tampoco se puede decir que el auditorio de quienes asistieron a su representación, por otra parte tardía en la historia de la obra, estuviera compuesto únicamente, no diré de partidarios del conde de París — porque como todo el mundo sabe el conde de París es muy progresista —, sino de personas que añoraran la época del conde de Chambord. Es más bien un auditorio avanzado, cultivado, formado, el que frente a *El rehén* siente el choque, digamos, de lo trágico, en este caso, que conlleva la secuencia de las cosas.

Se trata de comprender qué significa esta emoción, a saber, no sólo que el público responde, sino que por otra parte — se lo prometo — cuando la lean no les cabrá a ustedes ninguna duda de que se trata de una obra que tiene, dentro de la tradición del teatro, todos los derechos y todos los méritos que le puedan corresponder a lo más grande que se les presente. ¿Dónde puede estar el secreto de lo que nos conmueve a través de una historia que se presenta con el aspecto de algo increíble, llevado hasta una especie de caricatura?

Sigamos más allá. No se detengan pensando que se trata de lo que siempre evoca en nosotros la sugestión de los valores religiosos.

Es este punto precisamente el que ahora vamos a interrogar.

3

¿Cuál es el resorte, la escena principal, el centro destacado, del drama?

Quien vehiculiza el requerimiento al que cederá Sygne de Coûfontaine no es aquel horrible personaje — y como verán, no es sólo horrible, sino capital para toda la continuación de la trilogía — de Toussaint Turelure, sino el confesor de Sygne, a saber, una especie de santo, el cura Badilon.

Sygne de Coûfontaine, que no está ahí simplemente como la prima, sino porque ha llevado a cabo contra viento y marea su obra de sostén, está presente cuando su primo viene a su encuentro, y éste le dice que acaba de sufrir en su propia vida, en su persona, la más amarga traición. En efecto, se ha dado cuenta de que la mujer a quien amaba no había hecho más que tomarle el pelo durante muchos años, y el único que no lo sabía era él — o sea, era la amante de quien en el texto de Paul Claudel es llamado el Delfín. Nunca hubo un Delfín emigrado, pero esto es lo de menos, porque de lo que se trata es de mostrar a los personajes principales, Sygne de Coûfontaine y su primo, en su decepción, en su aislamiento verdaderamente trágico.

Hay más. Alguna rubéola o tos ferina ha barrido no sólo al interesante personaje de la mujer del primo, sino a sus tiernos hijos, su descendencia. Él llega, pues, privado por el destino de todo, salvo de su constancia a favor de la causa real. Y en un diálogo que es, en suma, el punto de partida trágico de todo lo que ocurrirá, Sygne y su primo se han comprometido, el uno con el otro y ante Dios. Entonces, el cura Badilon viene a requerir de Sygne de Coûfontaine, no cualquier cosa, sino que considere que rechazando lo que el vil Turelure le ha propuesto se convierte en la clave del momento histórico en que el Padre de todos los fieles será librado a sus enemigos — o no lo será.

Desde luego, el santo Badilon no le impone, propiamente hablando, ningún deber. Llega más lejos. Ni siquiera es a su fortaleza a lo que apela, dice — y escribe Claudel —, sino a su debilidad. Le muestra, abierto frente a ella, el abismo de esa aceptación por la que se convertirá en agente de

un acto de entrega sublime. Pero, adviértanlo, todo está hecho para mostrarles que al hacerlo deberá renunciar ella misma a algo que va más lejos que todo atractivo, que todo placer posible, incluso que todo deber. Deberá renunciar a lo que es su ser — al pacto que la ata desde siempre a su fidelidad con su propia familia, puesto que se trata de casarse con el exterminador de dicha familia —, al compromiso sagrado que acaba de adoptar respecto de aquel a quien ama. Hay ahí algo que la conduce, no a los límites de la vida, porque sabemos que es una mujer que la sacrificaría gustosa, como lo demostró en su pasado, sino al sacrificio de lo que, para ella, como para todo ser, vale más que su vida — no sólo sus razones de vivir sino aquello en lo que ella reconoce su ser mismo.

Henos aquí, pues, a través de lo que llamo provisionalmente esta tragedia contemporánea, conducidos hasta aquellos límites que son los de la segunda muerte, que les enseñé a abordar el año pasado con Antígona, salvo que aquí se le demanda a la heroína que los franquee.

Si el año pasado les mostré qué significa el destino trágico — si llegué a hacérselo situar en una topología que llamamos sadiana, a saber, en aquel lugar que fue bautizado aquí, quiero decir por mis oyentes, como entre-dos-muertes —, si mostré que este lugar se franquea cuando se pasa, no más allá del bien y del mal, como se dice en una especie de estribillo que es una bella fórmula para oscurecer lo que está en juego, sino más allá del bien, hablando con propiedad —, si el límite de este dominio, el límite de la segunda muerte, es indicado y también velado por lo que llamé el fenómeno de la belleza, ese que reluce en el texto de Sófocles en el momento en que, tras franquear Antígona el límite de su condena por Creonte, condena no sólo aceptada sino provocada por ella, el coro estalla en el canto Ἔρως ἀνίκατε μάχαν, *Eros invencible en el combate* —, en este caso, tras veinte siglos de era cristiana, el drama de Sygne de Coûfontaine nos lleva más allá de este límite.

Mientras que la heroína antigua es idéntica a su destino, a *Áte*, esa ley para ella divina que la guía en su dura prueba, la otra heroína, cuando mediante un acto de libertad va contra todo aquello que está relacionado con su ser hasta en sus raíces más íntimas, lo hace en contra de su voluntad, contra todo aquello que la determina no en su vida, sino en su ser.

La vida es dejada atrás, a lo lejos. Porque, no lo olviden, hay otra cosa que es destacada con toda su fuerza por el dramaturgo — teniendo en cuenta lo que ella es, su relación de fe con las cosas humanas, aceptar casarse con Turelure no puede en absoluto limitarse a ceder a una coacción. El

matrimonio, incluso el más execrable, es matrimonio indisoluble. Pero esto no es nada todavía. El matrimonio comporta la adhesión al deber del matrimonio en cuanto deber de amor.

Si digo que la vida es dejada atrás a lo lejos, tenemos una prueba de ello en el punto del desenlace al que nos conduce la obra.

Así, Sygne ha cedido, se ha convertido en la barona Turelure. El día del nacimiento del pequeño Turelure, de cuyo destino nos ocuparemos la próxima vez, se producirá la peripecia culminante y final del drama. En un París sitiado, el barón Turelure — que ahora va a ocupar el centro, como la figura histórica de todo ese gran guiñol de mariscales cuyas oscilaciones, fieles e infieles, en torno al gran desastre, conocemos por la historia —, Turelure, aquel día, con ciertas condiciones, tiene que devolverle las llaves de la gran ciudad al rey Luis XVIII.

El embajador de este trato será, nada más y nada menos, como ustedes se esperan y como es preciso para la belleza del drama, el primo de Sygne en persona. No se omite nada de lo que pueda resultar más odioso en las circunstancias del reencuentro. A saber, que entre las condiciones que Turelure pone para su buena y provechosa traición — la cosa no nos es presentada de otra forma —, se incluye que la herencia de los Coûfontaine, es decir, lo último que queda, la sombra de las cosas, pero también lo esencial, o sea el nombre de Coûfontaine, pasará a esa descendencia producto de una mala alianza.

Llevadas las cosas hasta este punto, no les sorprenderá a ustedes en absoluto que acaben en un pequeño atentado con pistola. O sea, que una vez aceptadas las condiciones, el primo, que por otra parte no se ha ahorrado el regateo, ni mucho menos, está bien decidido a ajustarle las cuentas, como se suele decir, al tal Turelure — quien, provisto como por supuesto está de todos los rasgos de la astucia y de la malignidad, ha previsto la jugada y lleva también él su pequeño revolver en el bolsillo. En el momento en que el péndulo toca tres veces, los dos revólveres han sido disparados, y naturalmente no es el malo el que queda en el sitio. Lo esencial es que Sygne de Coûfontaine se pone delante de la bala que va a alcanzar a su marido, y por evitarle la muerte morirá ella misma en los instantes siguientes.

Suicidio, diremos, no sin razón, porque por otra parte todo en su actitud nos muestra que ha apurado su cáliz y no ha encontrado en él nada más que un absoluto desamparo, incluso el abandono, probado, por parte de las potencias divinas, además de la determinación de proseguir hasta el final aquello que, llevado hasta ese grado, difícilmente merece el nombre de sacrificio.

En suma, en la última escena, antes de ese gesto en el que recibe la muerte, nos muestran a una Sygne agitada por un tic en la cara, indicando de algún modo el propósito del poeta de señalarnos que se ha superado aquel término que, como el año pasado les enseñé, es respetado por el propio Sade — la belleza insensible a los ultrajes.

Siń duda, esta mueca de la vida sufriente atenta más contra el estatuto de la belleza que la mueca de la muerte, con la lengua fuera de la boca, que podemos evocar en el rostro de Antígona ahorcada cuando Creonte la descubre.

Ahora bien, ¿qué ocurre al final de todo? ¿Con qué nos deja en suspenso el poeta al final de su tragedia? Hay dos finales, les ruego que lo tengan presente.

Uno de estos finales consiste en la entrada del rey. Entrada bufa, en la que Toussaint Turelure recibe la justa recompensa por sus servicios, y en la que el orden restaurado adquiere las apariencias de una especie de feria caricaturesca, demasiado fácilmente admisible para el público de los franceses después de lo que la historia nos ha enseñado sobre las consecuencias de la Restauración. En suma, una imagen de Épinal, verdaderamente irrisoria, que por otra parte no nos deja ninguna duda sobre el juicio del poeta respecto a cualquier retorno a lo que se llama el Antiguo Régimen.

Lo interesante es el segundo final, vinculado por una íntima equivalencia a aquello de la imagen de Sygne de Coûfontaine con lo que el poeta es capaz de dejarnos. Se trata de su muerte — no es que ésta haya sido eludida en el primer final, por supuesto.

Justo antes de la figura del rey, reaparece Badilon para exhortar a Sygne, y todo lo que puede obtener de ella hasta el final es un no, un rechazo absoluto de la paz, del abandono, de la ofrenda de sí misma a Dios, que va a recibir su alma. Todas las exhortaciones del santo, desgarrado él también por la última consecuencia de algo de lo que ha sido instrumento, fracasan ante una última negación. Sygne no puede encontrar, de ningún modo, algo que la reconcilie con una fatalidad que — adviértanlo, se lo ruego — supera todo lo que se puede encontrar en la tragedia antigua como índice de aquello que el Sr. Ricœur, que advertí que estudiaba las mismas cosas que yo en Antígona poco más o menos en el mismo momento, llama la función del Dios malvado.

El Dios malvado de la tragedia antigua es todavía algo que se relaciona con el hombre a través de la *Áte* — esa aberración nombrada, articulada, cuyo ordenante es él. Se vincula a la *Áte* del otro, como dice Antígona y como dice Creonte en la tragedia de Sófocles sin que ninguno de los dos

haya venido al seminario. Esta *Áte* del otro en la que se inscribe el destino de Antígona tiene un sentido.

Aquí, nos encontramos más allá de todo sentido. El sacrificio de Sygne de Coûfontaine no conduce sino a la irrisión absoluta de sus fines. El viejo al que se trataba de arrancar de las zarpas de Turelure nos será representado hasta el final de la trilogía — por muy Padre supremo de los fieles que sea — como un Padre impotente que, frente a los ideales en alza, no puede ofrecer más que la vana repetición de las palabras tradicionales, pero sin fuerza. La legitimidad supuestamente restaurada no es más que un señuelo, ficción, caricatura y, en realidad, prolongación del orden subvertido.

Lo que el poeta añade a esto en su segundo final es el siguiente hallazgo, con el que vuelve a responder a su desafío — hace que Turelure exhorte a Sygne de Coûfontaine usando como armas sus mismas palabras, su divisa, que para ella es la significación de su vida – *Coûfontaine adsum, heme aquí Coûfontaine.*

Frente a su mujer, incapaz de hablar — o que se niega a hacerlo —, trata de obtener al menos un signo, sea cual fuere, aunque sólo se trate de su consentimiento a la venida del nuevo ser, su reconocimiento de que aquel gesto que acaba de hacer era para protegerle a él, a Turelure. A todo esto la mártir, hasta que se extingue, sólo responde un no.

¿Qué significa que el poeta nos lleve hasta ese extremo de la falta, de la irrisión del significante mismo? ¿Qué significa que nos presenten algo así? Me parece que ya les he hecho recorrer lo suficiente la escala de lo que llamaré esta enormidad como para que lo vean.

Me dirán ustedes que son duros de roer, que se las han hecho ver de todos los colores como para que algo les deje pasmados — pero aun así. Sé muy bien que hay algo en común entre la poesía de Claudel y la de los surrealistas. De lo que no podemos dudar en todo caso es de que Claudel, al menos, se imaginaba que sabía lo que escribía. Y en cualquier caso está escrito. Una cosa semejante ha podido nacer a la luz de la imaginación humana.

En cuanto a nosotros, oyentes, sabemos perfectamente que si sólo se tratara de representarnos de forma gráfica una temática con la que nos han machacado los oídos — acerca de los conflictos sentimentales del siglo XIX —, eso no nos daría ni frío ni calor. Sabemos muy bien que se trata de otra cosa, que no es esto lo que nos conmueve, lo que nos llama la atención, lo que nos deja en suspenso, lo que nos atrapa, lo que nos lanza desde *El rehén* hacia la secuencia ulterior de la trilogía. Hay algo distinto en esta imagen, para lo cual nos faltan los términos. Ustedes recuerdan los térmi-

nos de Aristóteles que les cité el año pasado δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα, es decir, no *mediante el terror y mediante la piedad, sino atravesando todo terror y toda piedad*. Lo que aquí se nos presenta nos sitúa más lejos todavía. Es la imagen de un deseo frente al cual, al parecer, sólo permanece como válida la referencia sadiana.

La sustitución del signo de la cruz cristiana por la imagen de la mujer, ¿no les parece a ustedes que se encuentra, no únicamente designada, sino expresamente situada en el texto? La imagen del crucifijo está en el horizonte desde el comienzo, y volveremos a encontrarla en la siguiente obra. Pero más que esto, ¿no les asombra la coincidencia de este tema, en cuanto propiamente erótico, con lo que aquí representa en particular? — y sin que haya ningún otro hilo, ningún otro punto de referencia que nos permita la disección de toda la intriga, del guión — el tema del rebasamiento, de la brecha abierta más allá de todo valor de la fe.

Esta obra, en apariencia la obra de un creyente, de la que los creyentes — y entre los más eminentes — se apartan como de una blasfemia, ¿no es para nosotros el índice de un sentido nuevo dado a lo trágico humano?

Es lo que trataré de mostrarles la próxima vez con los otros dos términos de la trilogía.

3 DE MAYO DE 1961

XX

LA ABYECCIÓN DE TURELURE

Historia del padre.
El padre jugado a los dados.
Cómo operaba Freud.
El objeto del deseo es su instrumento.
Bastan tres generaciones.

Me disculpo si, en este lugar abierto a todos, pido a aquellos que están unidos por la misma amistad que dirijan un instante su pensamiento hacia un hombre que fue su amigo, mi amigo, Maurice Merleau-Ponty, que nos fue arrebatado el último miércoles, el día de mi último seminario por la noche, en un instante, y cuya muerte nos hicieron saber algunas horas después. La recibimos en pleno corazón.

Maurice Merleau-Ponty seguía su camino, proseguía su investigación, que no era la misma que la nuestra. Habíamos partido de puntos distintos, y yo diría incluso que aunque ambos nos encontrábamos en la posición de enseñar, era por objetivos diferentes. Él siempre había querido enseñar, y yo puedo decir que ocupo esta cátedra muy a mi pesar.

Puedo decir que nos habrá faltado tiempo, debido a esta fatalidad mortal, para acercar más nuestras fórmulas y nuestros enunciados. Su lugar, respecto a lo que yo les enseño, habrá sido de simpatía. Y, créanme, durante estos ocho días, el duelo profundo que he experimentado por su desaparición me ha hecho interrogarme sobre el nivel en el que puedo ocupar este lugar, y ocuparlo de tal forma que puedo ponerme, ante mí mismo, en cuestión. Al menos me parece que lo que de él recojo — por su respuesta, por su actitud, por sus palabras amistosas cada vez que vino aquí — es una ayuda, lo cual satisface la idea que creo que teníamos en común sobre la enseñanza, una idea que aparta lo más lejos posible toda infatuación por principio y, para decirlo todo, cualquier pedantería.

Me perdonarán ustedes, pues, si hoy, que contaba con dar fin a este rodeo cuyas razones les dije la última vez, no llevo las cosas más lejos de

donde consiga llegar. Me lo perdonarán ustedes debido a que he tenido que sustraerme a la preparación que habitualmente les consagro.

1

La última vez dejamos las cosas al final de *El rehén* y cuando surge la imagen de Sygne de Coûfontaine que dice *no*. Este *no* es, precisamente, el lugar adonde una tragedia que llamaré provisionalmente cristiana empuja a su heroína. Hay que detenerse en cada una de estas palabras.

He hablado lo bastante ante ustedes de la tragedia como para que sepan que para Hegel la tragedia cristiana — cuando la sitúa en la *Fenomenología del espíritu* — está vinculada a la reconciliación, a la *Versöhnung*, a la redención que, a su modo de ver, resuelve el callejón sin salida fundamental de la tragedia griega, y que en consecuencia no le permite instituirse en su propio plano, sino que como mucho instaura el nivel de lo que se puede llamar una divina comedia, cuyos hilos mueve, en último término, Aquel en quien todo vínculo, aunque sea más allá de nuestro reconocimiento, se reconcilia.

Sin duda, la experiencia va en contra de esta aprehensión noética en la que acaba desembocando con cierta parcialidad la perspectiva hegeliana, porque por otra parte tras ella renace aquella voz humana, la de Kierkegaard, que le aporta de nuevo una contradicción. Y también el testimonio del *Hamlet* de Shakespeare, en el que nos detuvimos mucho tiempo hace dos años, está ahí para mostrar algo distinto, que subsiste otra dimensión, y no nos permite decir que la era cristiana cierre la dimensión de la tragedia.

¿Es *Hamlet* una tragedia? Seguramente, y creo habérselo demostrado. ¿Es una tragedia cristiana? En este punto es donde volvería a quedarnos más cerca la interrogación de Hegel, porque en verdad en este *Hamlet* no aparece la menor huella de una reconciliación. A pesar de la presencia en el horizonte del dogma de la fe cristiana, no hay en *Hamlet*, en ningún momento, recurso a la meditación de ninguna redención. El sacrificio del hijo sigue siendo en *Hamlet* pura tragedia.

Sin embargo, no podemos eliminar en absoluto lo siguiente, que no está menos presente en esta extraña tragedia, y que inscribe en ella lo que hace un momento he llamado la dimensión del dogma o de la fe cristiana, a saber, que el *ghost* — aquel que, más allá de la muerte, revela al hijo que ha sido asesinado, y cómo, y por qué — es un padre condenado.

Extraña — dije de esta tragedia, cuyos recursos todos, seguramente, no pude agotar ante ustedes en mi comentario. Extraña, puedo repetir frente a esta contradicción suplementaria en la que no nos detuvimos, que es que no se ponga en duda que el testimonio del padre habla de las llamas del infierno, de su condenación eterna. Sin embargo, es en actitud escéptica, como alumno de Montaigne, se ha comentado, como Hamlet se interroga, *to be or not to be, dormir, soñar, quizás*. Este más allá de la vida, ¿nos libra de esta vida maldita, de este océano de humillación y de servidumbre que es la vida?

Y, por otra parte, no podemos evitar trazar la escala que se establece en la gama que, desde la tragedia antigua hasta el drama claudeliano, podría formularse así.

En Edipo, el padre es asesinado sin que el héroe lo sepa siquiera. No sabía, no sólo que fue por él por quien el padre fue asesinado, sino ni siquiera que lo fue. La trama de la tragedia implica, sin embargo, que ya lo ha sido.

En *Hamlet*, el padre está condenado. ¿Qué puede querer decir esto más allá del fantasma de la condena eterna? Esta condena, ¿no está vinculada a la emergencia de lo siguiente, que aquí el padre empieza a saber? Sin duda no conoce todo el mecanismo, pero sabe más de lo que se suele creer. En todo caso, sabe quién lo mató y cómo murió. Dejé abierto en mi comentario el misterio que dejó abierto el dramaturgo, acerca de lo que significa ese *orchard* donde la muerte le sorprendió, nos dice el texto, en la flor de sus pecados — y de ese otro enigma, que fuese por la oreja por donde se le vertiera el veneno. ¿Qué es lo que entra por la oreja, sino una palabra, y cuál es tras esta palabra ese misterio de voluptuosidad?

¿Acaso no responde aquí, en correlación con la extraña iniquidad del goce materno, cierta *hýbris* que traiciona la forma que para Hamlet tiene el ideal del padre? Este padre a propósito del cual nada se dice, salvo que era lo que podríamos llamar el ideal del caballero del amor cortés. Aquel hombre alfombraba con flores el camino por el que andaba la reina. Aquel hombre apartaba de su rostro, nos dice el texto, el menor soplo de viento. Tal es la extraña dimensión en la que permanece, únicamente para Hamlet, la eminente dignidad de su padre y la fuente de indignación que siempre bulle en su corazón. En ninguna parte es evocado este padre como rey, en ninguna parte es discutido, diría yo, como autoridad. El padre es ahí una especie de ideal del hombre, y ello merece, en no menor

medida, que se mantenga para nosotros en el estado de pregunta, porque, en cada una de estas etapas, sólo podemos esperar la verdad de una revelación ulterior.

Y, por otra parte, en vista de que nos parece natural, a nosotros, analistas, proyectar a través de la historia una especie de pregunta, repetida de edad en edad, acerca del padre, deténganse ustedes un instante para observar hasta qué punto, aunque esta función del padre fue interrogada, nunca lo fue en su corazón.

La propia figura del padre antiguo, en la medida en que la hemos evocado en nuestra imaginería, es una figura de rey. La figura del padre divino, a través de los textos bíblicos, plantea la cuestión de toda una investigación. ¿A partir de cuándo se convierte el Dios de los judíos en un padre? ¿A partir de cuándo en la historia? ¿A partir de cuándo en las elaboraciones proféticas? Todas estas cosas están repletas de cuestiones temáticas, históricas, exegéticas, tan profundas, que mencionarlas así no es ni siquiera plantearlas. Es mostrar, sencillamente, que es preciso que en algún momento la temática del padre, el *¿qué es un padre?* de Freud, se haya estrechado singularmente para que haya adquirido para nosotros la oscura forma del nudo, no sólo mortal, sino asesino, bajo el que se fijó para nosotros en la forma del complejo de Edipo.

Dios creador, Dios providencia, no es de eso de lo que se trata para nosotros en la cuestión del padre, aunque todos estos armónicos le proporcionan un fondo. Y es posible que este fondo pueda quedar esclarecido a posteriori por el hecho de que nosotros hayamos articulado esta cuestión. Entonces, cualesquiera que puedan ser nuestros gustos, nuestras preferencias, con independencia de lo que la obra de Claudel pueda representar o no para cada cual, ¿no es acaso oportuno, necesario, no se nos impone preguntarnos qué puede ser, en una tragedia, la temática del padre? — cuando ésta es una tragedia que fue publicada en la época en que la cuestión del padre fue profundamente cambiada por Freud.

Y, por otra parte, no podemos creer que el hecho de que en la tragedia claudeliana no se trate más que del padre se deba al azar. La última parte de esta trilogía, que completa nuestra serie, se llama *El padre humillado*. Hace un momento, el padre ya asesinado, el padre en la condenación eterna de su muerte. Ahora, el padre humillado. ¿Qué quiere decir esto? ¿Qué quiere decir Claudel con este término del padre humillado? Y, en primer lugar, en la temática claudeliana, ¿dónde está ese padre humillado? Busque usted al padre humillado — como se suele decir, en esas tarjetas postales con adivinanzas, busque usted al ladrón o al policía.

¿Quién es el padre humillado? ¿Es el Papa? Aunque sea Pío en todo momento, hay dos de ellos en el espacio de la trilogía. El primero, fugitivo, menos todavía que fugitivo, raptado, de tal manera que — la ambigüedad siempre afecta a los términos de los títulos — podemos preguntarnos si el Rehén no es él. El Otro, el Pío del final, del tercer drama, el Pío que se confiesa, en una escena eminentemente conmovedora y muy adecuada para explotar toda la temática de cierto sentimiento propiamente cristiano y católico, el del Servidor de los Servidores, el que se vuelve más humilde que los humildes. Les leeré esta escena en *El padre humillado*, en la que se toma confesión a un humilde monje que a su vez no es más que un guardián de ocas o de cerdos, da igual, y que, por supuesto, es portador del ministerio de la más profunda y más simple sabiduría.

No nos detengamos demasiado en estas imágenes excesivamente bellas, en las que Claudel parece estar siguiendo el dictado de algo que explota mucho más a fondo todo un dandismo inglés, en el que catolicidad y catolicismo son, a partir de una determinada fecha que se remonta ya más o menos a doscientos años, el colmo de la distinción.

El problema reside en algo muy distinto. No creo que el padre humillado sea este Papa. Hay muchas otras cosas que suenan a padre. No se trata de otra cosa a lo largo de estos tres dramas. Y además, el padre que se ve más, el padre cuyo tipo confina en una especie de obscenidad, impúdico, hablando con propiedad, el padre a propósito del cual por fuerza advertiremos algunos ecos de aquella forma gorilesca en la que, allá en el horizonte, nos lo presenta el mito de Freud, el padre es aquí, ciertamente, Toussaint Turelure, y su drama, con su asesinato, no sólo tendrán un eco, sino que hablando con propiedad serán el objeto de la obra central, *El pan duro*.

¿No es la humillación del padre lo que se nos muestra bajo esta figura? — que no es simplemente impulsiva o simplemente devaluada, que llegará hasta la forma de la más extrema irrisión, de una irrisión que confina incluso con lo abyecto. ¿Es esto lo que podemos esperar de un autor que se profesa católico, y que hace revivir, que reencarna ante nosotros, valores tradicionales? ¿No es extraño que no se haya producido un mayor escándalo ante esta obra? — que, cuando aparece sola, tres o cuatro años después de *El rehén*, pretende captar, cautivar nuestra atención con un episodio en el que una especie de sordidez de ecos balzacianos sólo es contrarrestada por un paroxismo, por un rebasamiento, también en este caso, de todos los límites.

No sé si debo pedir que levanten la mano quienes no han leído desde la última vez *El pan duro*. Creo que no basta con que les ponga tras una pista

para que se precipiten todos enseguida hacia allí. Me creo obligado, pues, a resumir brevemente de qué se trata.

2

El pan duro se abre con el diálogo de dos mujeres.

Seguramente han pasado más de veinte años desde la muerte de Sygne, el día del bautismo del niño que le dio a Toussaint Turelure. El hombre que en aquella época no estaba ya muy fresco se ha convertido en un vejestorio bastante siniestro. Nosotros no lo vemos, está disimulado entre bastidores, vemos a dos mujeres, una de las cuales es su amante y la otra, la amante de su hijo. Esta última vuelve de una tierra que después adquiriría cierta actualidad, Argelia, donde ha dejado a Louis de Coûfontaine — porque se llama Luis, por supuesto, en honor del soberano restaurado.

No perdamos la oportunidad de deslizarles una observación, una pequeña distracción que no sé si alguien ya se ha planteado. El origen de la palabra Louis es *Ludovicus, Ludovic, Lodovic, Clodovic* de los merovingios, y no es sino — cuando se escribe, se ve mejor — Clovis, sin la *c*. Lo cual hace de Clovis el primer Louis. Y podemos preguntarnos si no habría cambiado todo si Luis XIV hubiera sabido que era Luis XV. Quizá su reino hubiera cambiado de estilo, y así sucesivamente de forma indefinida. En fin, dejemos este entretenimiento, destinado a que desfrunzan el entrecejo.

Mientras que Louis de Coûfontaine está todavía — al menos así se cree — en tierras de Argelia, la persona que llega a casa de su padre, Toussaint, viene a reclamar sus derechos. Esta historia ha hecho regocijarse de lo lindo a los autores de dos libros de pastiches célebres, que la escena de la reclamación al viejo Toussaint les ha servido de tema en su *A la manera de*. A este respecto se lanzó para las generaciones venideras la famosa réplica, muy digna de Claudel, más auténtica que él mismo, que se le imputa al personaje paródico cuando le reclaman que devuelva la suma que habría arrebatado a una desgraciada — *Ningún ahorro es pequeño.*

Los ahorros en cuestión no son en absoluto los de la chica que viene a reclamárselos a Toussaint Turelure, sino, nada más y nada menos, el fruto de los sacrificios de los emigrados polacos. La suma de diez mil francos de mediados del siglo pasado, que fue prestada por la joven cuyo papel

verán luego ustedes, junto con la función que conviene otorgarle, constituye el objeto de su petición. Viene a reclamársela al viejo Toussaint, no porque le hubiera abandonado ni prestado dicha suma a él, sino a su hijo. El hijo, ahora insolvente, no sólo frente a estos diez mil francos, sino frente a otros diez mil. Se trata de obtener del padre la suma de veinte mil de aquellos francos de mediados del siglo pasado, es decir, una época en la que un franco era un franco, pueden ustedes creerme, y no se ganaba en un momento.

La joven que está ahí se encuentra con otra, Sichel. Sichel es la amante titular del viejo Toussaint. Y la amante titular del viejo Toussaint no deja de ser un tema espinoso. Es una posición un poco dura. Pero la persona que la ocupa es de talla.

En suma, de lo que se trata enseguida entre estas dos mujeres es de saber cómo cargarse al viejo. Si no fuera cuestión de conseguir otra cosa, parece que el tema se resolvería con más rapidez. Es decir, en suma, que el asunto no tiene en absoluto el estilo de la ternura, ni del más elevado idealismo. Estas dos mujeres — cada una a su manera, como verán, ya lo retomaré — pueden perfectamente ser calificadas de ideales. Para nosotros, espectadores, no dejan de ilustrar formas singulares de la seducción.

Es preciso que les indique todos los cálculos que se traman — y son cálculos extremos — desde la posición de estas dos mujeres frente a la avaricia de Turelure, esa avaricia sólo igualada por su desorden, que a su vez sólo es superado por su improbidad, como se expresa textualmente la llamada Sichel. La persona de la polaca Lumîr — *Loum-yir*, como nos dice expresamente Claudel que se debe pronunciar su nombre — está dispuesta a llegar hasta el final para reconquistar lo que ella considera un bien, un legado sagrado del que es responsable, que alienó pero que debe imperativamente restituir a aquellos a quienes ella se siente fiel, con una fidelidad única — todos los emigrantes, todos los mártires, incluso los muertos, de aquella causa eminentemente apasionada, pasional, apasionante, que es la causa de la Polonia dividida, de la Polonia escindida. La joven está decidida a ir tan lejos como sea posible, hasta ofrecerse, hasta ceder a lo que conoce del deseo del viejo Turelure.

En cuanto al viejo Turelure, Lumîr sabe por adelantado qué se puede esperar de él. Basta con que una mujer sea la mujer de su hijo para tener la seguridad de que no es para él, ni mucho menos, un objeto prohibido. Aquí volvemos a encontrar de nuevo un rasgo que sólo recientemente se ha introducido en lo que podría llamar la temática común de ciertas funciones del padre.

La otra, la *partenaire* del diálogo, Sichel — la he nombrado hace un momento —, buena pieza ella, no ignora estos componentes de la situación. Por otra parte hay una novedad — me refiero a algo en lo que, respecto a esa singular partida que llamamos el complejo de Edipo, Claudel carga las tintas. Sichel no es la madre, fíjense. La madre está muerta, fuera de juego, y sin duda tal disposición del drama claudeliano va encaminada a poner de manifiesto los elementos susceptibles de interesarnos en esta trama, esta topología, esta dramaturgia fundamental, en la medida en que, en una misma época, hay algo en común que establece un vínculo entre uno y otro creador, entre un pensamiento reflexivo y un pensamiento creativo.

Ella no es la madre. Ni siquiera es la mujer del padre. Es el objeto de un deseo tiránico, ambiguo. Sichel hace bastante hincapié en que, si hay algún vínculo entre el padre y ella es un deseo que está muy cerca del deseo de destruirla, pues la ha convertido en su esclava mientras que es capaz de hablar de su apego por ella como proveniente de algún encanto que emanara de su talento como pianista — y de ese dedito que tan bien acude a tocar una nota en el teclado. Este piano, Sichel, desde que le lleva las cuentas al viejo Toussaint, no ha podido abrirlo.

Esta Sichel tiene, pues, su plan. Este plan lo veremos florecer con la llegada repentina del llamado Louis de Coûfontaine al punto en el que se urdirá el drama. En verdad, esta llegada no deja de removerle las entrañas al viejo padre, de doblegarlo de miedo abyecto — *¿Ha venido ése?*, exclama de pronto, abandonando el bello lenguaje que había empleado un minuto antes para describirle a la joven de la que acabo de hablar los sentimientos poéticos que lo unen a Sichel, *¿ha venido ése?*

Viene, en efecto, y viene traído por una operación llevada a cabo entre bastidores, por una breve carta de advertencia de la tal Sichel. Se sitúa en el centro, y la obra culminará en una especie de singular intercambio de parejas, podríamos decir, de no sumarse el personaje del padre de Sichel, el viejo Ali Habenichts — *haben nichts*, que no tiene nada, es un juego de palabras —, el viejo usurero, una especie de doble de Toussaint Turelure a través del cual éste urde la compleja situación consistente en quitarle, moneda a moneda, pedazo a pedazo, a su propio hijo los bienes de los Coûfontaine, herencia que el hijo cometió el error de reclamarle a golpe de papel timbrado en cuanto fue mayor de edad.

Ya ven ustedes cómo va encajando todo. No en vano evoqué la temática balzaciana. La circulación, el metabolismo en el plano del dinero tiene su réplica en la rivalidad afectiva. El viejo Toussaint Turelure ve precisa-

mente en su hijo aquello que la experiencia freudiana nos hizo ver, otro sí mismo, una repetición de sí mismo, una figura nacida de sí mismo en la que sólo puede ver un rival. Y cuando su hijo, tiernamente, trata en cierto momento de decirle *¿Acaso no soy yo un verdadero Turelure?*, él le responde con dureza — *Sí, sin duda, pero ya hay uno, con eso basta. En lo que a Turelure se refiere, conmigo basta para desempeñar su papel.* Otra temática en la que podemos reconocer lo que introduce el descubrimiento freudiano.

Por otra parte, eso no es todo. Y llegamos a algo que alcanza el punto culminante tras un diálogo en el que ha sido preciso que Lumîr, la amante de Louis de Coûfontaine, lo enardezca mediante los azotes de la injuria, dirigida directamente contra su amor propio, contra su virilidad narcisista, como decimos nosotros, y le revele al hijo de qué proposiciones es objeto por parte del padre, ese padre que quiere empujarlo con sus intrigas hasta ese extremo fracaso en el que se encuentra acorralado al inicio del drama, ese padre que no sólo le arrebatará su tierra, para recomprarla a buen precio gracias a sus intermediarios usureros, sino que también va a arrebatarle a su mujer. Finalmente, Lumîr arma la mano de Louis de Coûfontaine contra su padre. Y asistimos en escena a aquel asesinato tan bien preparado por el estímulo de la mujer, que aquí resulta ser no sólo la tentadora, sino también la que dispone, la que construye todo el artificio del crimen en relación con el cual se producirá el advenimiento de Louis de Coûfontaine a la función de padre.

En este asesinato que vemos desarrollarse en escena — en la otra escena del asesinato del padre —, resulta que las dos mujeres han colaborado. Como lo dice en alguna parte Lumîr, *fue Sichel quien me dio esta idea.* En efecto, fue durante su primera conversación cuando Sichel hizo surgir en la imaginación de Lumîr esa dimensión — o sea, que aquel viejo, animado por un deseo, el personaje que construye ante nosotros Claudel, es un padre escarnecido y, si me permiten la expresión, un padre al que se la juegan. El padre al que se la juegan es, ciertamente, el tema fundamental de la comedia clásica, pero aquí hay que entender el *juego* en un sentido que va más allá del engaño y la irrisión — se lo juegan, por así decir, a los dados, es jugado, porque a fin de cuentas es un elemento pasivo en la partida, como se menciona expresamente en las réplicas con las que termina el diálogo de las dos mujeres.

Tras confiarse mutuamente y hasta el fondo sus pensamientos, una le dice a la otra — *Juegue usted su juego, yo juego el mío, también tengo mis ases, las dos contra la muerte.* Precisamente en este momento hace su en-

trada Toussaint Turelure — *¿Y bien? ¿Quién habla de la muerte? — Comentábamos los principios del* whist *y la jugada de ayer noche: los puntos débiles y los puntos fuertes del muerto.* Entonces el viejo Toussaint, a quien no le cabe duda de qué se trata, replica con algunas bromas sobre lo que le dejaron en aquella partida, o sea, por supuesto, los honores. Elegancia muy francesa a la que en todo momento se alude — *¡Es un verdadero francés!*, le dice Sichel a Lumîr. *Y de él lo conseguirás todo, porque le gustan las mujeres, ¡ah, es un verdadero francés! Salvo el dinero,* el dinero, ¡puaj!

¿No es chocante ver cómo vuelve a aparecer la imagen del intercambio de parejas, en este caso del *whist*, que tantas veces he mencionado, en otro sentido, para designar la estructura de la posición analítica?

El padre, antes de que se produzca la escena del drama, ya está muerto, o casi. Basta con dar un pequeño soplido. Y, en efecto, esto es lo que vamos a ver. Hay un diálogo en el que la codimensionalidad de lo trágico y de lo bufo requeriría que lo leyéramos juntos, porque, en verdad, es una escena que merece ser por siempre recordada en la literatura universal como bastante única en este género, y las peripecias merecerían igualmente un detallado examen, si sólo tuviéramos que hacer un análisis literario. Por desgracia, es preciso que vaya un poco más deprisa de lo que desearía si tuviera que hacerles degustar todos sus momentos.

Sea como sea, resulta bello ver en uno de esos momentos cómo el hijo le suplica al padre que le dé aquellos famosos veinte mil francos que como él sabe — y con razón, porque todo el asunto, Turelure lo tramó desde hace tiempo a través de Sichel — tiene en el bolsillo, donde le hacen un bulto, que se los deje, que se los ceda para permitirle, no sólo cumplir sus compromisos, no sólo restituir una deuda sagrada, no sólo evitar perder lo que posee, él, el hijo, sino también verse reducido a no ser más que un siervo en aquella misma tierra en la que ha comprometido toda su pasión. Porque a aquella tierra cerca de Argel ha ido Louis de Coûfontaine a buscar el retoño — en el sentido de algo que ha rebrotado y que retoña, en el sentido de brote —, el retoño de su ser, de su soledad, del desamparo en el que siempre se sintió, él, que sabe que su madre no le quiso y su padre — como él dice — nunca le observó crecer sino con inquietud.

De lo que se trata es de la pasión de una tierra, de un retorno hacia aquello de lo que se siente expulsado, a saber, de todo recurso a la naturaleza. Y en verdad, aquí hay un tema que valdría la pena que se considerara en la génesis histórica de lo que se llama el colonialismo — el de una emigración que no sólo invadió países colonizados, sino que también abrió países vírgenes. El recurso que se les dio a todos los hijos perdidos de la cultura

cristiana valdría la pena que fuera aislado como un recurso ético, que sería erróneo obviar en el momento en que se miden sus consecuencias.

Así, en el momento en que este Louis se encuentra en el punto en que culmina la prueba de fuerza entre su padre y él, es cuando saca las pistolas con las que su mano ha sido armada por Lumîr.

Estas pistolas son dos. Les ruego que se detengan en esto un instante. Es el artificio de la dramaturgia, propiamente hablando, es la astucia, el refinamiento. Es con dos pistolas como lo han armado — dos pistolas, les digo ya, que no se dispararán, aunque estén cargadas.

Es lo que ocurre en el pasaje célebre del Zapador Camember. Le dan al soldado Pidou una carta del general. Mira, dice, esta carta no ha sido cargada, no es que el general no tenga medios para hacerlo, pero no ha sido cargada.[1] Pero eso no le impedirá salir. Aquí es al revés. A pesar de que las dos estén cargadas — Lumîr se ha ocupado de hacerlo —, las pistolas no se disparan. Y ello no impide que el padre muera. Muere de miedo, el pobre hombre, y esto es ciertamente lo que se esperaba, porque, por otra parte, para eso expresamente le había remitido Lumîr una de las pistolas a Louis de Coûfontaine, la pequeña, diciéndole — Ésta de aquí está cargada, pero en vacío, tan sólo hará ruido, y puede que sea suficiente para que estire la pata. Si no basta, entonces usas la grande, que, ésta sí, lleva una bala.

Louis se formó en una tierra que hay que desbrozar, pero que, por otra parte, sólo se adquiere — esto está muy bien indicado en el texto — mediante algunas maniobras de desposesión algo duras, y sin duda no es de temer que la mano del que apretará el gatillo tiemble más la segunda vez que la primera. Como dirá más tarde Louis de Coûfontaine, a él no le gustan las dilaciones. No llegará hasta ahí con el corazón alegre, pero ya que estamos en ello, dice, las dos pistolas se dispararán al mismo tiempo.

Ahora bien, como les digo, cargadas o no, ninguna se dispara, ni una ni otra. Sólo hay ruido, pero con el ruido basta, y, como lo describe muy bellamente la indicación del guión en el texto, el viejo se detiene con los ojos fuera de las órbitas, con la mandíbula caída. La última vez hablamos de cierta mueca de la vida, aquí la mueca de la muerte no es elegante. Y a fe mía, el asunto está concluido.

Se lo dije, y ya lo ven ustedes, todos los refinamientos en lo referente a la dimensión imaginaria del padre están aquí muy bien articulados. En el

1. Hay un juego intraducible entre dos sentidos de *chargée* (cobrada y cargada). [N. del T.]

orden de la eficacia imaginaria puede ser, incluso, suficiente — nos lo demuestran por la imagen. Pero, para que las cosas resulten todavía más bellas, la tal Lumîr vuelve a aparecer en este momento.

Por supuesto, el muchacho no está en absoluto tranquilo. No le cabe la menor duda de que es ciertamente parricida, porque en primer lugar, ha querido perfectamente matar a su padre y, en suma, lo ha hecho. Vale la pena que nos fijemos en los términos y el estilo de las palabras de conclusión que se intercambian a este respecto, y les ruego que se remitan a ellas. No están exentas de una gran dureza, de un fuerte sabor. He podido observar que a algunos críticos — y no los menos importantes, no carecen de mérito —, tanto *El pan duro* como *El rehén* les pueden parecer obras algo aburridas. Confieso que yo no encuentro aburridos, en absoluto, estos meandros. Es bastante sombrío. Lo que nos desorienta es que eso tan sombrío actúa exactamente al mismo tiempo que una especie de comicidad de una clase que, hay que reconocerlo, puede parecer un poco excesivamente ácida. Sin embargo, estos méritos no son poca cosa.

La cuestión es, de todas formas — ¿Adónde pretende llevarnos? ¿Qué es lo que nos apasiona ahí dentro? Estoy muy seguro de que a fin de cuentas esta demolición del guiñol del padre, masacrado al estilo bufo, no es como para suscitar en nosotros sentimientos muy netamente localizados, ni localizables.

Con todo, es bastante bello ver cómo se termina esta escena, a saber que Louis de Coûfontaine dice — *Stop*, paren. Una vez marcado el acto con una cruz, cuando la chica le está birlando la cartera del bolsillo al padre, él dice — Un minuto, un detalle, permíteme verificar algo. Le da la vuelta a la pistola, hurga ahí dentro con una de esas cosas que en aquella época se usaban para cargar las armas y ve que la pistola pequeña también estaba cargada, observación que le hace a la apasionante persona que resulta que armó su brazo. Ésta le mira y por toda respuesta tiene una risa amable.

¿No es esto también como para plantearnos algún problema? ¿Qué quiere decir el poeta? Seguramente lo sabremos en el tercer acto, cuando veamos la confesión de la verdadera naturaleza de esta Lumîr, a quien hasta ahora no hemos visto bajo rasgos sombríos ni fanáticos. Veremos cuál es la naturaleza del deseo de esta Lumîr. Que dicho deseo pueda conducir en ella — que se considera destinada, y con toda seguridad, al supremo sacrificio — a morir colgada, que es como sin duda acabará y como la continuación de la historia nos indica que en efecto acaba, no excluye que su pasión por su amante, el que es verdaderamente para ella

su amante, Louis de Coûfontaine, llegue incluso a desearle, por ejemplo, el trágico fin del cadalso.

Esta temática del amor ligado a la muerte y, propiamente hablando, la temática del amante sacrificado, queda literalmente esclarecida por lo que encontramos en *Rojo y negro*, en el horizonte de la historia de los dos La Mole, el La Mole decapitado, cuya cabeza recogió supuestamente una mujer, y Julien Sorel, al encuentro de cuyos despojos va una Srta. La Molle, imaginaria en este caso, para abrazar su cabeza cortada. La naturaleza extrema del deseo de Lumîr es ciertamente lo que hay que retener aquí. Desde donde Lumîr llama a Louis de Coûfontaine es desde ese horizonte, en la vía de ese deseo, de un amor que no apunta sino a consumarse en un instante extremo. Pero él, parricida, que ha recuperado su herencia mediante el asesinato de su padre, pero que así ha entrado también en una dimensión distinta de la que hasta ahora conocía, se convertirá entonces en otro Turelure, otro personaje siniestro cuya caricatura no nos ahorrará Claudel a continuación.

Fíjense en que se hace embajador. Se equivocarían si creyeran que Claudel va prodigando todos estos ecos sin que se pueda decir que él mismo está interesado, en el fondo de sí mismo, en no sé qué ambivalencia. Así, Louis se niega a seguir a Lumîr, y por eso se casará con la amante de su padre, Sichel.

Les ahorro el final de la obra, a saber, cómo opera esta especie de recuperación, esta trasmutación que le lleva, no sólo a vaciarle los bolsillos al muerto y a calzarse sus botas, sino también a acostarse en la misma cama que él. Se trata de sombrías historias de reconocimiento de deudas, de todo un trapicheo, de cómo el padre, siempre astuto, se había asegurado antes de su muerte de que quienes a él estuvieran vinculados — y en particular Lumîr — no llegaran a tener demasiado interés en su desaparición. Había dispuesto las cosas de forma que sus bienes se hallaran inscritos en el libro de deudas de su oscuro asociado, Ali Habenichts, y así pareciera que se le debían. En la medida en que Sichel le devuelve este crédito a Louis de Coûfontaine, adquiere respecto a él una dignidad verdaderamente *abnegante*. Él *abnega*, como decía Paul Valéry, su título, porque se casa con ella, y entonces termina la obra — con el compromiso de Louis de Coûfontaine y de Sichel Habenichts, hija del compañero de usura de su padre.

Después de este final, puede uno preguntarse con más razón todavía qué quiere decir el poeta, y precisamente respecto al punto en que se encuentra él mismo, su pensamiento, cuando forja lo que muy bien se puede llamar,

hablando con propiedad — ahora que se la he contado como lo he hecho — *esta extraña comedia.* Al igual que al comienzo de la trilogía hay una tragedia que rompe moldes, que supera todas las posibilidades en cuanto a la exigencia impuesta a la heroína y el lugar que ocupa al final su imagen — de la misma manera, al final de la segunda obra, en el corazón de la trilogía claudeliana, no puede haber más que la completa oscuridad de una irrisión radical.

Esto va a parar a algo que, por algunos de sus ecos, nos puede parecer bastante antipático, en la medida en que, por ejemplo, la posición judía resulta estar involucrada, no se sabe verdaderamente por qué razón. Porque el acento recae en los sentimientos de Sichel. Ésta articula cuál es su posición en la vida. Tenemos que adentrarnos sin más reticencia en este elemento de la temática claudeliana y, por otra parte, nadie le ha imputado a Claudel, que yo sepa, sentimientos que pudiéramos calificar, al título que sea, de sospechosos. Quiero decir que en su dramaturgia la grandeza de la antigua Ley, más que respetada por su parte, nunca ha dejado de habitar a los personajes que a ella puedan estar vinculados. Y para él, todo judío lo está por esencia, aunque sea un judío que resulta que rechaza esa antigua Ley y dice aspirar a su final. El judío se encamina a que todos compartan eso, lo único que es real, que es el goce.

Tal es, en efecto, el lenguaje de Sichel y así es como se nos presenta antes del asesinato. Y después, mucho más todavía, cuando le ofrece a Louis de Coûfontaine el amor que, como se revela, siempre hubo en ella.

¿No es un problema más todavía lo que se nos plantea en este extraño arreglo? Ya veo que al haberme dejado llevar a contarles la historia central de *El pan duro* — y era preciso que lo hiciera —, hoy ya sólo puedo proponerles lo siguiente. Esta obra, que quizá se volverá a representar, que se ha representado alguna vez, que no se puede decir que esté mal construida, ni que no nos atrape — al verla concluirse tras esa extraña peripecia, ¿no les pareció que se encontraban ustedes frente a una figura, como se dice una figura de ballet, ante un cifrado que se les propone bajo una forma verdaderamente inédita por su opacidad? He aquí un guión que no reclama su interés sino en el plano del enigma más total.

El tiempo no me permite en modo alguno abordar siquiera lo que nos permitirá resolverla. Pero comprendan que si se la propongo, o si advierto que no es posible no consignar una construcción semejante, surgida, yo no diría en el siglo, sino en el decenio del surgimiento de nuestro pensamiento del complejo de Edipo, tengo mis razones para hacerlo.

Comprendan ustedes por qué lo planteo aquí y qué justifica — con la solución que pienso aportar a este enigma — que reclame con él tanto tiempo, de una forma tan detallada, su atención.

3

El padre.

El padre surgió al principio del pensamiento analítico bajo una forma cuyos rasgos escandalosos se destacan muy bien en la comedia, y este pensamiento ha tenido que articular — como en el origen de la ley — un drama, que les bastaría a ustedes con verlo llevado a una escena contemporánea para medir, no tan sólo su carácter criminal, sino también su posibilidad de descomposición caricatural, incluso abyecta, como he dicho hace un momento. Si esto es así, el problema es saber qué lo ha hecho necesario para nuestro objeto, que es lo único que nos justifica en nuestra investigación. ¿Qué hace necesario que esta imagen haya surgido en el horizonte de la humanidad? — sino su consustancialidad respecto a la valorización, a la instauración de la dimensión del deseo.

En otros términos, les designo algo que tendemos a alejar cada vez más de nuestro horizonte, incluso, paradójicamente, a negar cada vez más en nuestra experiencia de analista — o sea, el lugar del padre. ¿Y por qué? Sencillamente porque se borra en la misma medida en que perdemos el sentido y la dirección del deseo, en que nuestra acción, dirigida a quienes se confían a nosotros, tendería a ponerle a este deseo no sé qué suave rienda, a deslizarle no sé qué soporífero, a usar no sé qué forma de sugerir que lo devuelve a la necesidad. Y por eso, ciertamente, vemos cada vez más, en el fondo de aquel Otro que nosotros les evocamos a nuestros pacientes, a la madre.

Algo se resiste, por desgracia, y es que a esta madre la llamamos castradora. ¿Y por qué? ¿En virtud de qué lo es?

Lo sabemos muy bien en la experiencia, y en verdad éste es el cordón que nos mantiene en contacto con aquella dimensión que no hay que perder. Es lo siguiente — desde el punto en que nos encontramos, desde el punto de nuestra perspectiva, que al mismo tiempo es reducida, la madre es tanto más castradora cuanto que no se dedica a castrar al padre.

Remítanse, por favor, a su experiencia clínica. La madre enteramente dedicada a castrar al padre existe, pero no habría que hacer intervenir a la madre en cuanto castradora si no estuviera el padre — lo veamos o no —, si no hubiera alguno para castrar, si no se diera, al menos como una posibilidad, aunque sea ignorada o ausente, el mantenimiento de la dimensión del padre, del drama del padre, de aquella función del padre a cuyo alrededor ven ustedes que se agita en todo momento lo que nos interesa en la posición de la transferencia.

Sabemos perfectamente que tampoco podemos operar en nuestra posición de analista como operaba Freud, quien adoptaba en el análisis la posición del padre. Y esto es lo que nos deja estupefactos de su forma de intervenir. Por eso no sabemos dónde meternos — porque no hemos aprendido a rearticular a partir de ahí cuál debe ser nuestra posición, la nuestra. El resultado es que estamos diciéndoles constantemente a nuestros pacientes — Ustedes nos toman por una mala madre — y ésta tampoco es, en cualquier caso, la posición que debemos adoptar.

El camino al que trato de devolverles, con ayuda del drama claudeliano, es el de poner de nuevo, en el corazón del problema, a la castración. Porque la castración es idéntica a lo que llamaré la constitución del sujeto del deseo en cuanto tal — no del sujeto de la necesidad, no del sujeto frustrado, sino del sujeto del deseo. En el sentido en que ya he profundizado en esta noción ante ustedes, la castración es idéntica a aquel fenómeno por el que el objeto de su falta, la del deseo — porque el deseo es falta — es, en nuestra experiencia, idéntica al instrumento mismo del deseo, el falo.

El objeto de su falta, la del deseo — cualquiera que sea, e incluso en un plano distinto que el del plano genital —, para ser caracterizado como objeto del deseo y no como tal o cual necesidad frustrada, deberá ocupar el mismo lugar simbólico que ocupa el propio instrumento del deseo, el falo, es decir, ese instrumento en la medida en que es elevado a la función del significante.

Es lo que, como les mostraré la próxima vez, fue articulado por el poeta, por Claudel, a pesar suyo, a pesar de que él no podía sospechar en absoluto en qué formulación llegaría a inscribirse algún día su creación. Ello la hace todavía más convincente, al igual que es del todo convincente ver cómo Freud enuncia por adelantado, en *La interpretación de los sueños*, las leyes de la metáfora y de la metonimia.

¿Y por qué es elevado este instrumento a la función de significante? Precisamente para ocupar este lugar del que acabo de hablar, que es simbólico. ¿Cuál es este lugar? Pues bien, es precisamente el lugar del punto muerto ocupado por el padre en tanto que ya muerto. Quiero decir que, por el solo hecho de ser el padre quien articula la ley, detrás, la voz no puede sino desfallecer. Además, o bien falta como presencia, o bien, como presencia, lo que está es demasiado presente. Es ese punto donde todo lo que se enuncia vuelve a pasar por cero, entre el sí y el no. No la he inventado yo, esta ambivalencia radical entre Pinto y Valdemoro, para no hablar en chino, o entre el amor y el odio, entre la complicidad y la alienación. Para decirlo todo, la ley, para instaurarse como ley, requiere como antecedente la muerte de aquel que la soporta.

Que se produzca a este nivel el fenómeno del deseo es algo que no basta tan sólo con decirlo. Todavía tenemos que situar esa hiancia radical, y por esta razón me esfuerzo en promover ante ustedes los esquemas topológicos que nos lo permiten. En efecto, esta hiancia se desarrolla, y el deseo acabado no es simplemente este punto, sino lo que se puede llamar un conjunto en el sujeto, del cual no sólo trato de ilustrarles la topología en un sentido para-espacial, sino también de marcar sus tiempos. La explosión a cuyo término se realiza la configuración del deseo se descompone en tres tiempos, y pueden ustedes verlo marcado en las generaciones. Por esta razón no hay necesidad, para situar la composición del deseo en un sujeto, de ascender en una recurrencia perpetua hasta el padre Adán. Con tres generaciones basta.

En la primera, la marca del significante. Es lo que en la composición claudeliana ilustra, de un modo extremo y trágicamente, la imagen de Sygne de Coûfontaine, llevada hasta la destrucción de su ser, al haber sido completamente arrancada de todos sus vínculos de palabra y de fe.

Segundo tiempo. Incluso en el plano poético, las cosas no se detienen en la poesía. Incluso en los personajes creados por la imaginación de Claudel, todo conduce a la aparición de un niño. Esos que hablan y que están marcados por la palabra, engendran. Se desliza en el intervalo algo que primero es *infans* — esto es Louis de Coûfontaine. En la segunda generación, el objeto completamente rechazado, el objeto no deseado, el objeto en cuanto no deseado.

¿Cómo se configura ante nosotros, en esta creación poética, lo que de ello resultará en la tercera generación? — es decir en la única verdadera. Por supuesto, está en el mismo plano que las demás, pero quiero decir que las otras son descomposiciones artificiales, son los antecedentes de la única que está en juego.

¿Cómo se compone el deseo entre la marca del significante y la pasión del objeto parcial?

Eso es lo que espero articularles la próxima vez.

10 DE MAYO DE 1961

XXI

EL DESEO DE PENSÉE

El decir no.
Lo trágico renace...
... y el deseo, y el mito, y la inocencia.
El Otro encarnado en esta mujer.

¡Coûfontaine, soy tuya! Tómame y haz de mí cuanto quieras.
Que sea yo una esposa o que, más lejos ya que la vida, allá donde el
Cuerpo ya no sirve,
Nuestras almas la una con la otra se suelden sin aleación alguna.

Quería indicarles el retorno, a lo largo de todo el texto de la trilogía, de un término que es aquel en el que se articula el amor. A estas palabras de Sygne en *El rehén*, responderá enseguida Coûfontaine.

Sygne, la última que encontré, no me engañes como el resto. ¿Habrá
Pues al final para mí
Algo mío sólido más allá de mi propia voluntad?

Todo está ahí, en efecto. Este hombre a quien todo le ha traicionado, a quien todo le ha abandonado, que lleva, dice, *esa vida de bestia perseguida, sin un escondrijo que sea seguro*, se acuerda de lo que dicen los monjes hindúes:

Que toda esta vida mala
Es una vana apariencia, y que sólo está con nosotros porque nosotros
Nos movemos con ella.
Y bastaría tan sólo con sentarnos y permanecer
Para que nos dejara.
Pero son tentaciones viles; yo al menos mientras todo cae
Sigo igual, idénticos el honor y el deber.

Pero tú Sygne, piensa en lo que dices. No falles como el resto,
En esta hora en que llego a mi fin.
No me engañes (...)

Éste es el comienzo que le da a la tragedia su peso. Resulta que Sygne traiciona a aquel con quien se ha comprometido con toda su alma. Más adelante volveremos a encontrar el tema del intercambio de las almas, concentrado en un instante en *El pan duro*, durante el diálogo entre Louis y Lumîr — *Loum-yir*, como Claudel nos indica expresamente que se debe pronunciar el nombre de la polaca —, cuando, una vez llevado a cabo el parricidio, ella le dice que no va a seguirle, que no volverá a Argelia con él, sino que le invita a ir a consumar con ella la aventura mortal que la espera. Louis, precisamente, acaba de experimentar la metamorfosis que en él se consuma con el parricidio, y le responde que no. Sin embargo, todavía hay en él un movimiento de oscilación, a lo largo del cual se dirige apasionadamente a Lumîr, diciéndole que le gusta cómo es ella, que para él sólo hay una mujer. A lo que la propia Lumîr, cautivada por esta llamada de la muerte que da la significación de su deseo, le responde:

¿Es cierto que sólo hay una para ti?
¡Ah, sé que es cierto! ¡Ah, di lo que quieres!
¡Hay en ti de todas formas algo que me comprende y que es mi hermano!
Una ruptura, un hastío, un vacío que no puede ser colmado.
Tú ya no eres como ningún otro. Estás solo.
¡Ya nunca podrás dejar de haber hecho lo que has hecho (suavemente),
parricida!
Estamos solos los dos en este horrible desierto.
Dos almas humanas en la nada que son capaces de darse la una a la otra.
¡Y en un solo segundo, como la detonación de todo el tiempo
que se aniquila, de ser todas las cosas el uno para el otro!
¿No es cierto que es bueno ser sin ninguna perspectiva? Ah, si la vida
fuera larga, valdría la pena ser feliz. Pero es corta y hay cómo
hacerla más corta todavía.
¡Tan corta que en ella quepa la eternidad!
LOUIS: — *¡No tengo nada que hacer con la eternidad!*
LUMÎR: — *¡Tan corta que en ella quepa la eternidad!*
¡Tan corta que quepa este mundo que no queremos y esta felicidad por la
que la gente tanto
se afana!
¡Tan pequeña, tan ceñida, tan abreviada, que nada más que nosotros
dos quepa!

Y más adelante prosigue:

¡Y yo, yo seré la Patria entre tus brazos, la Dulzura en otro tiempo abandonada,
la tierra de Ur, el antiguo Consuelo!
¡No estás sino tú conmigo en el mundo, no hay sino este único momento al fin
en el que nos habremos visto cara a cara!
Accesibles al fin hasta ese misterio que encerramos.
Hay forma de sacarse el alma del cuerpo como una espada, leal, lleno
de honor, hay forma de romper el muro.
Hay forma de hacer un juramento y de darse entero a ese otro, el único que
existe.
A pesar de la noche horrible y de la lluvia, a pesar de esto que nos rodea,
la nada,
¡Como valientes!
¡Darse a sí mismo y creer en el otro por entero!
¡Darse y creer en un solo relámpago!
¡Cada uno de nosotros al otro y a nada más!

Tal es el deseo expresado por aquella que Louis, tras el parricidio, aparta de sí para casarse — tal como dicen — con *la amante de su padre*. Ahí está el punto clave de la transformación de Louis, y esto es lo que hoy nos llevará a interrogarnos sobre el sentido de lo que nacerá en él, a saber, aquella figura femenina que corresponde a la figura de Sygne al principio del tercer término de la trilogía — Pensée de Coûfontaine.

Respecto a ella nos preguntaremos qué quiso decir ahí Claudel.

1

Aunque resulta fácil y es habitual desembarazarse de toda palabra que se articule fuera de las vías de la rutina diciendo *Esto es Fulano* — y ustedes saben que no se privan de decirlo a propósito de quien ahora les habla —, parece que a nadie se le ocurre ni sorprenderse siquiera a propósito del poeta. Se conforman con aceptar su singularidad. Y frente a las rarezas de un teatro como el de Claudel, a nadie se le ocurre ya preguntarse por las inverosimilitudes y las cosas escandalosas a las que nos arrastra, así como por lo que en definitiva podían ser su objetivo cristiano y su designio.

Pensée de Coûfontaine, en la tercera obra, *El padre humillado*, ¿qué es lo que nos quiere decir? Vamos a preguntarnos por la significación de Pensée de Coûfontaine como por la de un personaje vivo. Se trata del deseo de Pensée de Coûfontaine, del deseo de Pensée. Y en el deseo de Pensée vamos a encontrar, sin duda, el pensamiento mismo del deseo.

No vayan a creer ustedes que esto es interpretación alegórica. Estos personajes sólo son símbolos en la medida en que operan en el corazón de la incidencia de lo simbólico sobre una persona. Y la ambigüedad de los nombres que les fueron conferidos por el poeta está ahí para indicarnos que es legítimo interpretarlos como momentos de la incidencia de lo simbólico sobre la misma carne.

Sería fácil divertirnos leyendo en la propia ortografía dada por Claudel a este nombre tan singular, Sygne. La palabra comienza por una S, que está ahí verdaderamente como una invitación a reconocer en ella un signo. Además, está ese cambio imperceptible, la sustitución de la *i* por la *y* — podríamos reconocer en esta sobreimposición de la marca, a través de algo que confluye en no sé qué convergencia, mediante una geomancia cabalística, con nuestro $\not{S}$, con el que yo les mostraba que la imposición del significante sobre el hombre es aquello que lo marca y que a la vez lo desfigura.

En el otro extremo, Pensée. Aquí, el nombre ha sido dejado intacto, y para ver qué significa este Pensamiento del deseo tenemos que volver a partir, ciertamente, de lo que significa en *El rehén* la pasión experimentada por Sygne.

La primera obra de la trilogía nos dejó, sin aliento, con aquella figura de la sacrificada que hace una señal de que *No*, la marca del significante elevada a su grado supremo, la negativa llevada hasta una posición radical. Esto es lo que tenemos que sondear.

Y sondeando esta posición, si sabemos interrogarla, encontraremos en ella un término que nos incumbe a todos, por nuestra experiencia, en el más alto grado. Si recuerdan ustedes lo que les enseñé en su momento varias veces, aquí y en otro lugar, en el seminario y en la *Sociedad*, les rogué que revisaran el uso que se hace hoy día en el análisis del término frustración. Era una incitación a volver a lo que significa, en el texto de Freud — donde nunca se emplea este término —, la palabra original de la *Versagung*, en la medida en que su acento se puede poner mucho más allá de toda frustración concebible y mucho más profundamente.

Versagung implica la falta a la promesa, y la falta a una promesa por la que ya se ha renunciado a todo, ahí está el valor esencial del personaje y

del drama de Sygne. Aquello a lo que se le pide que renuncie es algo en lo que ha empeñado todas sus fuerzas, a lo que ha vinculado toda su vida y que ya estaba marcado por el signo del sacrificio. Esta dimensión de segundo grado, en lo más profundo del rechazo a través de la operación del verbo, puede abrirse a una realización abisal. He aquí lo que se plantea al principio de la tragedia claudeliana, y no nos puede resultar indiferente, ni podemos considerarlo simplemente como lo extremo, lo excesivo, la paradoja de una especie de locura religiosa, porque, muy al contrario, como voy a mostrárselo, ahí es precisamente donde estamos situados nosotros, hombres de nuestro tiempo, en la misma medida en que nos falta esta locura religiosa.

Observemos bien qué está en juego para Sygne de Coûfontaine. Lo que se le impone no es simplemente del orden de la fuerza y de la coacción. Se le impone que se comprometa — y libremente — en la ley del matrimonio, con aquel a quien ella llama el hijo de la sirvienta y del brujo Quiriace. Lo que se le impone no puede estar vinculado para ella a nada que no sea maldito. Así, la *Versagung*, el rechazo del que no puede desligarse, se convierte en lo que implica la estructura de la palabra, *versagen*, rechazo referente al dicho, y — si quisiera equivocar para encontrar la mejor traducción — la perdición.[1] Todo lo que es condición se convierte en perdición. Y por eso, en este caso, no decir se convierte en decir no.

Ya hemos dado anteriormente con este punto extremo, pero lo que quiero mostrarles es que aquí se va más allá. Lo encontramos al final de la tragedia edípica, en el μὴ φῦναι de *Edipo en Colono*, ese *pueda yo no ser*, que significa *no haber nacido*. Se lo recuerdo de paso, aquí encontramos el verdadero lugar del sujeto en tanto que es el sujeto del inconsciente, o sea, el μὴ, o el *ne*, tan particular, del cual sólo captamos en el lenguaje los vestigios, en el momento de su aparición paradójica en términos como *temo no venga antes*, o *temo no vaya a aparecer*,[2] donde a los gramáticos les parece que es un expletivo, mientras que aquí precisamente se muestra la punta del deseo — de ningún modo el sujeto del enunciado, que es el *je*, el que habla actualmente, sino el sujeto donde se origina la enunciación.

Μὴ φῦναι, este *no sea yo*, o este *no fuese yo*, para acercarnos más, este *no ser ahí*[3] que equivoca tan curiosamente en francés con el verbo del nacimiento, he aquí de qué va el Edipo. ¿Y qué es lo que ahí se designa? — sino el hecho de que, por la imposición al hombre de un destino, por el in-

1. *Perdition.* [N. del T.]
2. *Je crains qu'il ne vienne* y *avant qu'il n'apparaise.* [N. del T.]
3. *N'y être.* Se indica el equívoco con *naître.* [N. del T.]

tercambio prescrito por las estructuras parentales, hay algo allí, recubierto, que hace su entrada en el mundo en el juego implacable de la deuda. A fin de cuentas, de lo que es culpable es sencillamente de la carga que recibe de la deuda de la *Áte* que le precede.

Luego ocurrió algo distinto. El verbo se encarnó para nosotros. Vino al mundo y, contra lo que dice la palabra del Evangelio, no es cierto que no lo hayamos reconocido. Lo reconocimos y vivimos de las consecuencias de este reconocimiento. Nos encontramos en una de las fases de las consecuencias de este reconocimiento. Esto es lo que quisiera articular para ustedes.

El Verbo no es simplemente para nosotros, en absoluto, la ley en la que nos insertamos para llevar cada cual la carga de la deuda que constituye su destino. Nos abre la posibilidad, la tentación por la que nos resulta posible maldecirnos, no sólo como destino particular, como una vida, sino como la propia vía en la que el Verbo nos compromete y como encuentro con la verdad, como hora de la verdad. Ya no está a nuestro alcance limitarnos a ser culpables por la deuda simbólica. Es tener la deuda a nuestro cargo lo que nos puede ser, en el sentido más próximo que esta palabra indica, reprochado. En suma, es la deuda misma en la que teníamos nuestro lugar lo que nos puede ser arrebatado, y entonces podemos sentirnos a nosotros mismos totalmente alienados. Sin duda, la *Áte* antigua nos hacía culpables de esta deuda, pero al renunciar a ella como ahora podemos hacerlo, llevamos la carga de una desgracia todavía mayor, por el hecho de que ese destino ya no es nada.

En suma, lo que sabemos por nuestra experiencia de todos los días es que la culpabilidad que nos queda, la que nos resulta palpable en el neurótico, es precisamente la que hay que pagar debido a que el Dios del destino está muerto. Que dicho Dios está muerto es algo que se encuentra en el corazón de lo que se nos presenta en Claudel.

El Dios muerto es representado aquí por aquel sacerdote proscrito, que nos presentan ya tan sólo bajo la forma de ese al que llaman el Rehén, que da su título a la primera obra de la trilogía. La figura de aquello que fue la ley antigua es desde ahora el Rehén en manos de la política, víctima de quienes quieren utilizarlo con fines de restauración.

Pero el reverso de esta reducción del Dios muerto es que la que se convierte en el Rehén es el alma fiel — el Rehén de esta situación en la que, más allá del fin de la verdad cristiana, renace propiamente lo trágico, a saber, que todo se le escapa si el significante puede estar cautivo.

Sólo puede ser rehén, por supuesto, aquella que cree, Sygne, y que por el hecho de creer ha de dar testimonio de lo que cree. Eso precisamente hace

que quede atrapada, apresada en esta situación que basta con forjar para que exista — ser llamada a sacrificarlo todo a la negación de lo que cree.

Es retenida como rehén en la negación misma — que ella sufre — de lo mejor que ella tiene. Se nos propone algo que supera a la desgracia de Job y a su resignación. A Job se le reserva todo el peso de la desgracia que no ha merecido, pero a la heroína de la tragedia moderna se le pide que asuma como un goce la propia injusticia que le produce horror.

Esto es lo que abre como posibilidad, ante el ser que habla, el hecho de ser el soporte del Verbo en el momento en que se le pide, a este Verbo, garantizarlo.

El hombre se ha convertido en el Rehén del Verbo porque se ha dicho, o bien para que se haya dicho, que Dios está muerto. En este momento se abre la hiancia en la que no puede ser articulado nada más que lo que sólo es el principio mismo del *no sea yo*, que ya no puede ser sino un rechazo, un no, un *ne*,[4] ese tic, esa mueca, en suma, esa inflexión del cuerpo, esa psicosomática, que es el término en el que debemos encontrar la marca del significante.

El drama, tal como se desarrolla a través de los tres tiempos de la tragedia, es saber cómo, a partir de esta posición radical, puede renacer un deseo, y cuál.

Aquí es donde nos vemos llevados, en el otro extremo de la trilogía, a Pensée de Coûfontaine.

2

Pensée de Coûfontaine es una figura indiscutiblemente seductora, que manifiestamente se nos propone, a nosotros, espectadores — trataremos de decir qué espectadores —, como el objeto del deseo, propiamente hablando.

No hay más que leer *El padre humillado* — ¿hay algo más repulsivo que esta historia? ¿Qué pan nos podrían ofrecer que fuera más duro que

4. Aquí no hay traducción posible, al no haber nada que funcione como el *ne* francés (recuérdese que la negación requiere dos elementos: *ne... pas, ne... rien, ne... jamais,* etc.). [N. del T.]

éste? — lo que está en juego, ese padre presentado como un vejestorio obsceno, tanto así que únicamente su asesinato, que se representa ante nosotros, abre la posibilidad de ver cómo continúa lo que se le trasmite a Louis de Coûfontaine, que es tan sólo una figura, la más degradada, la más degenerada, del padre. No hay más que escuchar algo que todo el mundo puede percibir — la ingratitud que representa la aparición de la figura de Pensée de Coûfontaine durante una fiesta nocturna, en Roma, al comienzo de *El padre humillado* — para comprender que como se nos presenta es como un objeto de seducción.

¿Y por qué? ¿Y cómo? ¿Qué es lo que Pensée equilibra? ¿Qué compensa? ¿Algo del sacrificio de Sygne volverá a ella? Por decirlo de una vez, si ha de merecer alguna consideración, ¿será en nombre del sacrificio de su abuela?

En cierto momento se hace una alusión en este sentido, durante el diálogo con el Papa de los dos hombres que para ella representarán el acercamiento al amor. Se alude a aquella vieja tradición familiar como si fuese una antigua historia que cuentan. Es de la boca del propio Papa, cuando se dirige a Orian — que es quien está en juego en este amor —, de donde surge a este respecto la palabra superstición — *¿Temes a esta pobre niña? ¡Vana superstición! ¡Alza los ojos! ¡Levanta el corazón! ¿Vas a ceder, hijo mío, a esta superstición?* ¿Representará Pensée algo así como una figura ejemplar, un renacimiento de la fe por un momento eclipsada? Ni mucho menos.

Pensée es librepensadora, si así podemos expresarnos, con un término que no es el término claudeliano en este caso. Pero de eso se trata, sin duda. Pensée sólo está animada por una pasión, la de una justicia, dice ella, que va más allá de todas las exigencias de la misma belleza. Lo que ella quiere es la justicia, y no cualquiera, no la justicia antigua, la de algún derecho natural a una distribución, ni a una retribución — la justicia en cuestión es una justicia absoluta. Es la justicia que anima el movimiento, el ruido, el tren, de aquella Revolución que es el ruido de fondo del tercer drama. Esta justicia es el reverso de todo aquello de lo real, de todo aquello de la vida que, debido al Verbo, es sentido como algo que ofende a la justicia, como horror de la justicia. Lo que está en juego en el discurso de Pensée de Coûfontaine es una justicia absoluta en todo su poder de hacer que el mundo se tambalee.

Ya ven ustedes, no puede estar más lejos de la beatería que podríamos esperar de Claudel, el hombre de fe. Y esto, ciertamente, nos permitirá darle su sentido a la figura hacia la que converge todo del drama de *El padre humillado*.

Para comprenderlo, debemos detenernos un instante en lo que hace Claudel de Pensée de Coûfontaine, representada como fruto del matrimonio de Louis de Coûfontaine con aquella que, en suma, su padre le dio como mujer — tan sólo porque esta mujer era ya su mujer. Punto extremo, paradójico, caricaturesco, del complejo de Edipo. Tal es el punto límite del mito freudiano que se nos propone — el vejestorio obsceno obliga a sus hijos a casarse con sus mujeres, y esto precisamente en la medida en que les quiere arrebatar las de ellos. Otra forma más extrema y en este caso más expresiva de destacar lo que se revela en el mito freudiano. De esto no resulta un padre de mejor calidad, sino otro tipo de canalla.

Así es ciertamente como Louis de Coûfontaine nos es presentado a lo largo de todo el drama. Se casa con aquella que le quiere como objeto de su goce. Se casa con aquella figura singular de la mujer, Sichel, que rechaza todas las cargas de la ley, y en particular la suya, la antigua Ley, el estatuto de la esposa, santa figura de la mujer como figura de la paciencia. Ella es la que, al fin, saca a la luz su voluntad de dominar el mundo.

¿Qué nacerá de esto? Lo que, de un modo singular, nacerá de esto es, precisamente, el renacimiento — de aquello que el drama de *El pan duro* nos mostró que estaba descartado, a saber, este mismo deseo en su carácter absoluto que estaba representando por la figura de Lumîr.

Lumîr, nombre singular. Hay que fijarse en el hecho de que Claudel nos indica en una breve nota que debe pronunciarse *Loum-yir*. Esto hay que ponerlo en relación con lo que Claudel nos dice acerca de las fantasías del viejo Turelure, que aporta siempre a cada nombre una pequeña modificación irrisoria, de modo que a Rachel la llama Sichel — que en alemán significa, dice el texto, la hoz, y en particular la que figura en el cielo, el cuarto creciente de la luna. Singular eco de la figura con la que se termina el *Booz dormido* de Hugo. Claudel lleva a cabo sin cesar el mismo juego de alteración de los nombres, como si él mismo asumiera en este punto la función del viejo Turelure. Lumîr es lo que luego encontraremos, en el diálogo entre el Papa y los dos personajes Orso y Orian, como la luz, *la luz cruel.*

Esta luz cruel nos ilumina respecto a lo que representa la figura de Orian, porque en su boca esta luz cruel hace que el Papa se sobresalte, por mucho que Orian le sea fiel. La luz, le dice el Papa, no es en absoluto cruel.

Pero no hay ninguna duda de que es Orian quien tiene razón. El poeta está con él. Ahora bien, quien encarnará la luz oscuramente buscada, sin saberlo, por su propia madre — la luz buscada con una paciencia dispuesta a servirlo todo y a aceptarlo todo —, es Pensée. Pensée, su hija. Pensée, que se convertirá en el objeto encarnado del deseo de esta luz. Y este pensa-

miento en carne y hueso, esta Pensée viva, el poeta por fuerza tiene que imaginarse que es ciega y presentárnosla como tal.

Creo que debo detenerme aquí un instante. ¿Qué puede querer el poeta con esta encarnación del objeto? — del objeto parcial, del objeto en la medida en que es el resurgimiento y el efecto de la constelación parental. Una ciega. A esta ciega la pasearán ante nuestra mirada a lo largo de toda esta tercera obra, y de la manera más conmovedora.

Aparece en el baile de máscaras, en el que se representa el final de un momento de aquella Roma que se encuentra en la víspera de ser tomada por los partidarios de Garibaldi. Es también una especie de final lo que se celebra en esa fiesta nocturna, la de un noble polaco que, empujado hasta el extremo de su solvencia, tiene que ver cómo al día siguiente entran en su propiedad los agentes. Este noble polaco está ahí para recordarnos, como en la figura de un camafeo, a una persona de quien tantas veces hemos oído hablar y que, por desgracia, está muerta. Tachémosla. No la mencionemos más. Todos los espectadores entienden perfectamente que se trata de la llamada Lumîr. Y, por otra parte, este noble, cargado de la nobleza y del romanticismo de la Polonia mártir, es a pesar de todo de aquella clase de nobles que inexplicablemente resulta que tienen siempre una villa pendiente de liquidar.

Este contexto es el contexto en el que vemos a la ciega Pensée, paseándose como si viera claro. Porque su sorprendente sensibilidad le permite situar, en el instante de una visita preliminar, con su fina percepción de los ecos, de las aproximaciones y de los movimientos, toda la estructura de un lugar, con sólo bajar algunos escalones. Aunque nosotros, espectadores, sabemos que es ciega, quienes están con ella, los invitados a esa fiesta, podrán ignorarlo durante todo un acto — en especial, aquel hacia quien ella ha apuntado su deseo.

Este personaje, Orian, merece unas palabras de presentación para quienes no han leído la obra. Orian, desdoblado por su hermano Orso, lleva el nombre de Homodarmes, bien claudeliano por su sonido y por su misma construcción, ligeramente deformada, acentuada en lo que al significante se refiere, por una extravagancia que encontramos en tantos personajes de la tragedia claudeliana. Acuérdense de Sir Thomas Pollock Nageoire. Su sonido es tan bello como el que se encuentra en el texto sobre las armaduras en *El poco de realidad* de André Breton.

Están en juego estos dos personajes, Orian y Orso. Orso es el valiente muchacho que ama a Pensée. Orian, que no es en absoluto su gemelo, sino el hermano mayor, es aquel hacia quien Pensée ha apuntado su deseo. ¿Por qué hacia él sino porque es inaccesible? Ya que, a decir verdad, está ciega

— el texto, el mito claudeliano nos indica que apenas le es posible distinguirlos por la voz. Tanto es así, que al final del drama Orso podrá fomentar en ella por un momento la ilusión de que es Orian, que está muerto. Precisamente porque ella ve algo distinto — la voz de Orian —, aunque el que habla sea Orso, la hace desfallecer.

Pero detengámonos un instante en esta muchacha ciega. ¿Qué quiere decir? Y, considerando en primer lugar lo que proyecta ante nosotros, ¿no parece que esté protegida por una especie de figura sublime del pudor? — basada en esto, en que, al no poder verse vista, parece estar al abrigo de la única mirada que quita el velo.

No creo que sea una excentricidad traer aquí de nuevo la dialéctica que les hice entender en otro tiempo acerca de las perversiones llamadas exhibicionista y voyeurista. Les había hecho observar que no pueden ser aprehendidas por la sola relación del que ve y el que se muestra con un *partenaire* simplemente otro, objeto o sujeto. Lo que está involucrado en el fantasma, tanto del exhibicionista como del *voyeur*, es un elemento tercero, que implica que puede hacer eclosión en el *partenaire* una conciencia cómplice que admite lo que se le da a ver — que aquello que le alegra en su soledad aparentemente inocente se ofrece a una mirada oculta — que de esta forma es el propio deseo lo que sostiene su función en el fantasma, el cual le vela al sujeto su papel en el acto — que el exhibicionista y el voyeur se gozan de algún modo a sí mismos como de ver y de mostrar pero sin saber qué ven y qué muestran.

En cuanto a Pensée, hela aquí pues, a ella que no puede ser sorprendida, si ustedes me permiten, porque no se le puede mostrar nada que la someta al otro con minúscula, y también porque no es posible espiarla sin ser víctima, como Acteón, de la ceguera y quedar hecho trizas por las mordeduras de la jauría de los propios deseos.

Misterioso poder del diálogo entre Pensée y Orian — Orian, que sólo por una letra, precisamente, no es el nombre de uno de los cazadores que Diana metamorfoseó en constelación. Por sí sola, la misteriosa confesión con la que termina el diálogo, *Soy ciega*, tiene la fuerza de un *Te amo*, porque evita toda conciencia en el otro de que *Te amo* haya sido dicho, para ocupar un lugar en él directamente como palabra. ¿Quién podría decir *Soy ciega*, sino desde allí donde la palabra crea la noche? ¿Quién, al oírlo, no sentiría nacer en él esta profundidad de la noche?

Es ahí adonde quiero llevarles — a la diferencia que hay entre la relación con el *verse* y la relación con el *oírse*. Se ha advertido hace mucho tiempo que lo propio de la fonación es que resuena inmediatamente en el

propio oído del sujeto a medida que se emite, pero ello no hace que el otro a quien esta palabra se dirige tenga el mismo lugar ni la misma estructura que el otro del desvelamiento visual. Y esto precisamente porque la palabra no suscita el ver, al ser precisamente, por sí misma, cegamiento.

Se ve uno ser visto, por eso uno se sustrae. Pero no se oye uno ser oído. Es decir, que no se oye allí donde se oye, o sea, en su cabeza — más exactamente, los hay, en efecto, que se oyen ser oídos, y son los locos, los alucinados. Ésta es la estructura de la alucinación. Sólo pueden oírse ser oídos en el lugar del Otro, allí donde se oye al Otro devolviendo tu propio mensaje, en forma invertida.

Lo que quiere decir Claudel con su Pensée ciega es que basta con que el alma — porque se trata del alma — cierre los ojos al mundo — y esto está indicado a lo largo de todo el diálogo de la tercera obra — para poder ser aquello de lo que el mundo carece, y el objeto más deseable del mundo. Psique, que ya no puede encender su propia lámpara, chupa, si me permiten la expresión, aspira hacia ella el ser de Eros, que es falta. El mito de Poros y Penia renace aquí en forma de ceguera espiritual, porque nos dicen que Pensée encarna aquí la figura de la propia Sinagoga, tal como está representada en el pórtico de la catedral de Reims, con los ojos vendados.

Por otra parte, Orian, que se encuentra frente a ella, es ciertamente aquel de quien se puede recibir el don, precisamente porque él tiene en sobreabundancia. Orian es otra forma del rechazo. Si no le da a Pensée su amor es, dice, porque sus dones los debe en otro lugar, a todos, a la obra divina. Lo que desconoce es precisamente que lo que se le demanda en el amor no es su *póros*, su recurso, su riqueza espiritual, su sobreabundancia, ni tampoco — como él se expresa —, su alegría, sino precisamente lo que no tiene. Es un santo, desde luego, pero es bastante chocante que Claudel nos muestre con él los límites de la santidad.

Es un hecho que aquí el deseo es más fuerte que la misma santidad. Es un hecho que Orian el santo se doblega y cede en el diálogo con Pensée, pierde la partida, y, para llamar las cosas por su nombre, se cepilla a la pequeña Pensée.

Y esto es lo que ella quiere. A lo largo de todo el drama, ella no ha perdido ni medio segundo, ni un cuarto de línea, para obrar en esta dirección por vías que no diremos que sean las más cortas, pero sí seguramente las más directas, las más seguras. Pensée de Coûfontaine es verdaderamente el renacimiento de todas aquellas fatalidades que comienzan con el estupro, siguen con el mercadeo del honor, el mal casamiento, la abjuración, el

luis-felipismo que no sé quién llamaba el segundo *tiempo-peor*,[5] para renacer luego como antes del pecado, como la inocencia — que no la naturaleza, sin embargo.

Por eso importa ver en qué escena culmina el drama.

3

Esta escena es la última.

Pensée se retira con su madre, que extiende sobre ella su ala protectora, porque ha quedado embarazada por obra del llamado Orian. Y entonces recibe la visita del hermano, Orso, que viene a traer el último mensaje del que ha muerto. La lógica de la obra y la situación anteriormente creada han preparado esta escena, porque todo el esfuerzo de Orian consistió en hacer que tanto Pensée como Orso aceptaran una enormidad — casarse.

Orian el santo no ve ningún obstáculo para que su valiente y buen hermano encuentre su felicidad. Esto es propio de su nivel. Es un valiente y está lleno de coraje. Y, por otra parte, la declaración del muchacho no deja lugar a dudas, él es capaz de hacer honor al matrimonio con una mujer que le ama. Sea como sea, llegamos hasta el final. Está lleno de coraje, se lo toma a pecho. Primero ha combatido con la izquierda, le dicen que se ha equivocado, combate con la derecha. Estaba con los de Garibaldi, se suma a los zuavos del Papa. Está siempre presente, con el pie firme y la mirada atenta, es un muchacho seguro.

No se rían demasiado de este tontorrón, es una trampa. Enseguida verán por qué — en verdad, en su diálogo con Pensée ya no se nos ocurre reírnos.

¿Qué es Pensée en esta escena? El objeto sublime, con toda seguridad. El objeto sublime, cuya posición como sustituto de la Cosa ya indicamos el año pasado. Como ustedes oyeron de pasada, la naturaleza de la cosa no está tan lejos de la propia de la mujer — salvo que, con respecto a todas las formas que tenemos de aproximarnos a dicha Cosa, la mujer demuestra ser todavía otra cosa. Me refiero a cualquier mujer, y en verdad Claudel, como cualquier otro, no demuestra tener la menor idea al respecto, ni mucho menos.

5. *Le second temps pire* suena muy parecido a *le second Empire*. [N. del T.]

Esta heroína de Claudel, esta mujer que nos construye, es la mujer de un determinado deseo. Con todo, hagámosle justicia, ya que en otro lugar, en *Partage de midi*, Claudel hizo una mujer, Ysé, que no está tan mal. Eso se parece mucho a lo que es la mujer.

Aquí nos encontramos ante el objeto de un deseo. Y lo que quiero mostrarles — está inscrito en su imagen — es que se trata de un deseo al que, a este nivel de despojamiento, sólo la castración lo separa — pero lo separa radicalmente — de cualquier deseo natural.

En verdad, si ustedes observan lo que ocurre en la escena, es bastante bello, pero para situarlo exactamente les rogaría que recordaran el cilindro anamórfico que les presenté aquí, el tubo que puse en esta mesa, en el que se proyectaba una figura de Rubens, la de la crucifixión, mediante el artificio de una especie de dibujo informe astutamente inscrito en su base. De esta forma les ilustré el mecanismo del reflejo de la figura fascinante, de la belleza erigida, tal como se proyecta en el límite para impedir que nos acerquemos más al corazón de la Cosa.

Si aquí la figura de Pensée — y toda la línea de este drama — está hecha para llevarnos hasta ese límite un poco más lejano, ¿qué vemos? — sino una figura de mujer divinizada que será, también en este caso, la mujer crucificada.

Este gesto está indicado en el texto, tal y como reaparece insistentemente en otros puntos de la obra claudeliana, desde la princesa de *Tête d'or*, hasta la propia Sygne, hasta Ysé, hasta la figura de Doña Prohuèze. Esta figura, ¿de qué es portadora? — de un niño, sin duda, pero no olvidemos lo que nos dicen, que cuando por primera vez este niño empieza a animarse, a moverse, en ese momento, ella recibe el alma del que ha muerto.

¿Cómo se nos ilustra esta captura del alma? Es un verdadero acto de vampirismo. Pensée rodea, si puedo decirlo así, con las alas de su abrigo la cesta de flores que había enviado el hermano Orso, aquellas flores que vienen de un terruño que, como el diálogo nos revela — macabro detalle — contiene el corazón eviscerado de su amante, Orian. Es esto, en su esencia simbólica, lo que, cuando Pensée se levanta, se supone que ha hecho que entrara en ella. Es esta alma lo que ella impone, junto con la suya, nos dice, en los labios del hermano que viene a comprometerse con ella para darle un padre a un niño, diciéndole al mismo tiempo que nunca será su esposo.

Esta transmisión, esta realización singular de la fusión de las almas es lo que las dos primeras citas que les he leído, al principio de este discurso, de *El rehén* por una parte y de *El pan duro* por otra, nos indican como la

aspiración suprema del amor. En suma, Orso — que, como se sabe, irá a reunirse con su hermano en la muerte — ha sido elegido portador, vehículo, mensajero, de esta fusión de las almas.

¿Qué significa esto? Se lo he dicho hace un momento — no nos equivoquemos, no nos dejemos atrapar por la ridiculez de este pobre Orso, que nos hace sonreír hasta en aquella función en la que alcanza su culminación, la de marido postizo. El lugar que ocupa es el mismo, a fin de cuentas, en el que nosotros mismos nos vemos llamados a quedar atrapados. Es a nuestro deseo — y como la revelación de su estructura — al que se le propone este fantasma, que nos revela cuál es la potencia magnética que nos atrae en la mujer, y no necesariamente, como dice el poeta, hacia lo alto — que esta potencia es tercera y que sólo puede ser la nuestra a costa de nuestra pérdida.

Hay siempre en el deseo cierta delicia de la muerte, pero de una muerte que no podemos infligirnos nosotros mismos. Aquí volvemos a encontrarnos con los cuatro términos que están representados, por así decir, en nosotros — los dos hermanos *a* y *a'*, nosotros — el sujeto, en la medida en que ahí no comprendemos nada — y la figura del Otro encarnado en esta mujer. Entre estos cuatro elementos son posibles toda clase de variedades de la muerte infligida, entre las cuales es posible enumerar las formas más perversas del deseo.

Aquí el que se realiza es únicamente el caso más ético, en la medida en que es el hombre verdadero, el hombre hecho y derecho, el que se afirma y se mantiene en su virilidad — Orian, que lo paga con su muerte. Esto nos recuerda que es verdad. Siempre paga, en todos los casos — aunque, de forma más costosa para su humanidad desde el punto de vista moral, rebaje los costos al nivel del placer.

Así concluye el designio del poeta. Nos muestra, tras el drama de los sujetos como puras víctimas del *logos,* del lenguaje, en qué se convierte allí el deseo. Y con este fin nos hace visible este deseo en la figura de la mujer, de ese terrible sujeto que es Pensée de Coûfontaine.

Es merecedora de su nombre, Pensée, ella es pensamiento sobre el deseo.

El amor por el otro, este amor que expresa, se encuentra en el mismo lugar donde ella, coagulándose, se convierte en el objeto del deseo.

Tal es la topología en la que culmina el largo recorrido de la tragedia. Como todo proceso, como todo progreso de la articulación humana, sólo a posteriori se percibe aquello que, en las líneas trazadas en el pasado tradicional, lo anuncia, converge en esa dirección y, cierto día, sale a la luz. A lo largo de toda la tragedia de Eurípides encontramos, como una especie

de zapato que le duele, como una herida que le exaspera, la relación con el deseo, y más en particular con el deseo de la mujer. Lo que llaman la misoginia de Eurípides, que es una especie de aberración, de locura que parece afectar a toda su poesía, sólo podemos captarla a partir de aquello en lo que se convirtió cuando fue elaborada a través de la sublimación de la tradición cristiana.

Estos puntos de fragmentación de los términos cuya confluencia precisa de los efectos de aquello de lo que nosotros, analistas, nos ocupamos — los de la neurosis, en la medida en que en el pensamiento freudiano se afirman como más originales que los del justo medio, los de la normal — es necesario que los toquemos, que los exploremos, que conozcamos sus extremos, si queremos que nuestra acción se sitúe y se oriente, si no queremos que quede cautiva del espejismo, siempre a nuestro alcance, del bien de la ayuda mutua, sino responder a lo que puede haber — hasta bajo las formas más oscuras — y que exige ser revelado en el otro a quien acompañamos en la transferencia.

Los extremos me tocan, decía ya no recuerdo quién. Es preciso que al menos por un instante los toquemos, para poder situar — y éste es mi objetivo — exactamente cuál debe ser nuestro lugar cuando el sujeto se encuentra en el único camino al que debemos conducirle, el camino en el que debe articular su deseo.

17 DE MAYO DE 1961

XXII

DESCOMPOSICIÓN ESTRUCTURAL

El analista, objeto o sujeto.
El análisis estructuralista del mito.
La Versagung *original.*
El sujeto intercambiado con su deseo.

¿Qué vamos a hacer pues en lo referente a Claudel, en un año en el que ya no disponemos del tiempo suficiente para formular lo que tenemos que decir sobre la transferencia?

Ciertos aspectos de nuestros planteamientos pueden dar esta impresión. Al menos para alguien menos avisado que ustedes. Todo lo que hemos dicho tiene, sin embargo, un eje común, que creo haber articulado lo bastante como para que hayan captado qué es lo esencial de mi meta de este año. Para indicarlo, trataré de precisárselo de esta forma.

1

Se ha hablado mucho de la transferencia desde que el psicoanálisis existe. Siempre se habla de ello. No se trata simplemente de una esperanza teórica. De cualquier forma, por fuerza hemos de saber qué es aquello en lo que nos movemos en todo momento, aquello a cuyo través sostenemos el movimiento de nuestra práctica. Lo que les designo este año para abordar esta cuestión tiene un eje que se puede formular así — ¿qué hace que debamos considerarnos involucrados en la transferencia?

Desplazar así la cuestión no significa que consideremos resuelto el problema de saber qué es la transferencia. Pero creo necesario este desplazamiento si queremos captar en función de qué se han producido las muy sensibles divergencias, incluso las muy profundas diferencias de puntos de vista que se manifiestan a este respecto en la comunidad analí-

tica, no sólo hoy, sino a lo largo de las etapas históricas del análisis. Así podremos concebir igualmente en qué cada uno de estos puntos de vista sobre la transferencia tiene su verdad, es utilizable — es algo que consideramos seguro.

La cuestión que se plantea es, pues, la de nuestra participación en la transferencia. No es la de la contratransferencia. Se ha convertido a esta rúbrica en un gran cajón de sastre de experiencias, al parecer con casi todo lo que somos capaces de experimentar en nuestro oficio. De esta manera se han introducido toda clase de impurezas en la situación, porque está muy claro que somos un hombre y, como tal, afectado de mil formas por la presencia del enfermo, de tal modo que han convertido verdaderamente a esta noción en algo inutilizable. Si pusiéramos bajo el registro de la contratransferencia, así definido, nuestra participación en la transferencia, si también hiciéramos entrar allí la casuística, el problema de qué hay que hacer en cada caso, definido por sus coordenadas particulares, ciertamente resultaría imposible todo cuestionamiento.

Planteo, pues, la cuestión de la participación, la nuestra, en la transferencia. Y pregunto — ¿cómo concebirla? Ésta es la vía que deberá permitirnos situar lo que está en el corazón del fenómeno de la transferencia en el sujeto, a saber, el analista.

Sin duda, este abordaje de la cuestión ya sugiere algo. La necesidad en que nos encontramos de responder a la transferencia, ¿afecta a nuestro ser, o se trata tan sólo de definir una conducta a seguir, un *handling* de algo que nos es exterior, un *how to*, un cómo hacerlo? Si ustedes me escuchan desde hace años, no pueden dudar de la respuesta que implica aquello hacia lo que yo les conduzco — lo que está en juego en nuestra implicación en la transferencia es del orden de lo que acabo de designar diciendo que afecta a nuestro ser.

Es, después de todo, tan evidente que incluso aquello que en el análisis es más opuesto a mí, quiero decir lo que está menos articulado en lo que se revela de las formas de abordar la situación analítica, tanto en su punto de partida como en su punto de llegada — y por lo que más aversión puedo sentir —, pues bien, de todas formas allí se habrá oído proferir algún día, no acerca de la transferencia sino acerca de la acción del analista, que el analista actúa menos por lo que dice y por lo que hace que por lo que es.

No se equivoquen, esta especie de observación masiva me parece lo más chocante que pueda haber, precisamente porque dice algo pertinente y lo dice de una forma que enseguida cierra la puerta. Lo tiene todo para enco-

lerizarme. ¿Qué es el analista? — ésa es ciertamente, desde el principio, toda la cuestión.

Cuando se define objetivamente la situación analítica, hay un dato que es el siguiente — el analista desempeña su papel transferencial precisamente en la medida en que es para el enfermo lo que no es en el plano de lo que se puede llamar la realidad. Esto nos permite juzgar el ángulo de desviación de la transferencia, hacerle percibir al enfermo hasta qué punto está lejos de lo real, debido a lo ficticio que ha producido con ayuda de la transferencia.

Sin embargo, es indudable que hay algo verdadero en la idea de que el analista interviene mediante algo que es del orden de su ser. Es lo más probable. En primer lugar es un hecho de experiencia. ¿Por qué habría necesidad de una puesta a punto, de una corrección de la posición subjetiva del analista, de una investigación de su formación, en la que tratamos de hacerle descender o ascender? — si no fuera por algo en su posición que está llamado a funcionar eficazmente en una relación que no puede en absoluto agotarse por entero en una manipulación, aunque sea recíproca.

Por otra parte, todo lo que se ha desarrollado después de Freud acerca del alcance de la transferencia pone en juego al analista como a un existente. Asimismo podemos dividir las articulaciones propuestas para la transferencia de un modo bastante claro que, sin agotar la cuestión, cubre suficientemente bien todo el panorama. Sin pretender ser exhaustivo, ya les he dado los epónimos de estas dos tendencias, tal como dicen, del psicoanálisis moderno, simplemente para señalarlas — Melanie Klein por una parte, Anna Freud por otra.

La tendencia Melanie Klein hace hincapié en la función del objeto en la relación transferencial. Si quieren, incluso, pueden ustedes decir — aunque tal no fuera, desde luego, el punto de partida de su posición — que Melanie Klein es la más fiel a la tradición y al pensamiento freudianos, y que por eso se vio llevada a articular la relación transferencial en estos términos.

Me explico. Si Melanie Klein se vio llevada a hacer funcionar al analista — la presencia analítica en el analista, la intención del analista — como buen o mal objeto para el sujeto, ello es en la medida en que piensa la relación analítica como dominada desde las primeras palabras, los primeros pasos, por los fantasmas inconscientes. Nos enfrentamos con ellos enseguida y podemos, no digo debemos, interpretarlos desde el punto de partida.

No digo que ésta sea una consecuencia necesaria. Hasta creo que es una consecuencia que sólo es necesaria en función de las deficiencias del pen-

samiento kleiniano, en la medida en que la función del fantasma, aunque percibida de una forma que se impone mucho, fue por su parte insuficientemente articulada, en lo cual reside la gran deficiencia de su articulación. Hasta en sus mejores acólitos o discípulos que, ciertamente, más de una vez se han esforzado en ello, la teoría del fantasma nunca ha conducido en verdad a nada.

Sin embargo, hay en ella muchos elementos extremadamente útiles. Por ejemplo, la función primordial de la simbolización fue articulada y acentuada de una forma que, en algunos aspectos, llega a ser muy satisfactoria. De hecho, la clave de la corrección requerida por la teoría kleiniana del fantasma está toda ella contenida en el símbolo que les he dado del fantasma ($\$ \diamond a$), que se puede leer *S barrada deseo de a.*

Se trata de saber qué es el $\$$. No es simplemente el correlativo noético del objeto. El $\$$ está en el fantasma. Salvo haciendo todo el recorrido que les he hecho hacer miles de veces, no es fácil abordar la experiencia del fantasma. Es en los rodeos que requiere el abordaje de esta experiencia donde comprenderán ustedes mejor, si ya han creído entrever algo, o simplemente entenderán, si hasta ahora les ha parecido oscuro, lo que trato de promover con esta formalización.

Pero prosigamos. La otra vertiente de la teoría de la transferencia hace hincapié en lo siguiente, que no es menos irreductible y que es, también, más evidentemente verdadero — el analista está involucrado en la transferencia como sujeto. En esta vertiente, que he designado bajo el nombre de Anna Freud — que en efecto no la designa mal, pero no es la única — se hace hincapié en la alianza terapéutica. Hay una verdadera coherencia interna entre este énfasis y lo que constituye su correlato, a saber, la acentuación de los poderes del ego.

Estos poderes, no se trata tan sólo de reconocerlos objetivamente, se trata de saber qué lugar darles en la terapéutica. Y en cuanto a esto, ¿qué les dicen? Que en toda la primera parte del tratamiento no se debe poner en juego el plano del inconsciente, que primero sólo se encuentran ahí con la defensa, y ello durante una buena porción de tiempo. Es lo mínimo que pueden llegar a decirles. Sin duda, esto se matiza más en la práctica que en la doctrina — y hay que adivinarlo a través de la teoría.

No es lo mismo poner en primer plano, lo cual es bien legítimo, la importancia de las defensas, que teorizar las cosas hasta hacer del mismo ego una especie de masa inercial. Lo propio de la escuela de Hartmann y de las otras es llegar a concebir el ego como dotado de elementos irreductibles, a fin de cuentas ininterpretables. A esto llegan, las cosas están claras. Yo no les hago decir lo que no dicen, lo dicen ellos.

El siguiente paso es decir que, después de todo, está muy bien así, que incluso habría que hacer de este ego algo todavía más irreductible y añadir defensas.

Es una forma concebible de conducir el análisis. En este momento no estoy en absoluto añadiéndole siquiera una connotación de juicio de rechazo. Es así. Pero, de todas formas, lo que se puede observar es que, en comparación con la otra vertiente, no parece ser éste el lado más freudiano — es lo menos que se puede decir.

Pero en nuestro discurso de este año tenemos algo distinto que hacer, en vez de insistir en esta connotación de excentricidad a la que dimos tanta importancia en los primeros años de nuestra enseñanza. Se pudo ver en ello alguna intención polémica, mientras que, se lo aseguro, eso está muy lejos de mi pensamiento. De lo que se trata es de cambiar el nivel de ajuste del pensamiento.

Ahora las cosas ya no son del todo iguales. Estas desviaciones adquirían entonces en la comunidad analítica un valor verdaderamente fascinante, que llegaba a suprimir la sensación de que quedara alguna pregunta. Desde entonces se ha restaurado cierta perspectiva, ha resurgido cierta inspiración, gracias a lo que no es más que restauración de la lengua analítica, quiero decir de su estructura, de lo que sirvió para hacerla surgir en el punto de partida para Freud. La situación hoy es diferente. El hecho de que incluso quienes puedan sentirse aquí un poco desorientados porque, en una parte de mi seminario, nos lancemos sobre Claudel a todo trapo sientan, a pesar de todo, que eso tiene la más estrecha de las relaciones con la cuestión de la transferencia demuestra perfectamente, por sí solo, que algo ha cambiado lo suficiente como para que ya no haya necesidad de insistir en el lado negativo de esta o aquella tendencia.

No son los aspectos negativos los que nos interesan, sino los aspectos positivos, los que pueden servirnos, en el punto en que nos encontramos, como elementos de construcción.

2

Ahora quisiera dirigir su atención hacia la función del mito en el análisis.

¿Para qué puede servirnos, pues, lo que para abreviar llamaré la mitología claudeliana?

Yo mismo me he quedado sorprendido — tiene gracia — releyendo estos días algo que nunca había releído y que Jean Wahl había publicado sin corregir. Era en la época en que yo daba pequeños discursos abiertos a todos en el *Collège philosophique*, y se trataba de una conferencia sobre la neurosis obsesiva de cuyo título ya no me acuerdo, *El mito del neurótico*, creo. Ya ven ustedes que estamos en el núcleo del problema. Mostraba, a propósito del Hombre de las Ratas, la función de las estructuras míticas en el determinismo de los síntomas.

Al tener que corregir el texto, lo consideré imposible. Con el tiempo, extrañamente, lo he releído sin demasiado disgusto, y tuve la sorpresa de ver — no lo hubiera dicho ni aunque me cortaran la cabeza — que allí hablaba de *El padre humillado*. Debía de haber razones para ello. De todas formas, si les hablo de él no es por haber encontrado allí la *u* con acento circunflejo.

Prosigamos.

¿Qué viene a buscar el analizado al análisis? Viene a buscar lo que hay que encontrar o, más exactamente, si busca es porque hay algo que encontrar. Y lo único que él tiene que encontrar es el tropo por excelencia, el tropo de los tropos, lo que llaman su destino.

Si olvidamos esta relación que hay entre el análisis y lo que llaman el destino, esa especie de ocaso que es del orden de la figura — en el sentido en que se emplea este término para decir *figura del destino* como se dice también *figura de la retórica* —, ello significa simplemente que olvidamos los orígenes del análisis, porque sin esta relación el análisis no hubiera podido dar ni un paso siquiera. Paralelamente, se produce en la evolución del análisis un deslizamiento hacia una práctica cada vez más insistente; que se impone cada vez más y es más exigente en cuanto a los resultados que se deben proporcionar. Sin duda, en cierto modo es una suerte, pero esto tiene el peligro de hacernos olvidar lo que constituye el peso del mito. Felizmente, en otros lugares han seguido interesándose por él.

Es un rodeo. Quizás haya aquí algo que nos corresponde a nosotros más legítimamente de lo que creemos. Quizás tengamos algo que ver con este interés por la función del mito.

Lo mencioné ya hace mucho e hice algo más que mencionarlo — lo articulé desde este primer trabajo. Mi seminario sobre el Hombre de las Ratas ya había empezado, y había gente que venía a hacer conmigo este trabajo en mi casa. Hacía intervenir la articulación estructural del mito tal como después ha sido aplicada de forma sistemática y desarrollada por Lévi-Strauss en su propio seminario. Traté de mostrarles su valor para explicar la historia del Hombre de las Ratas.

Para quienes lo dejaron pasar, o no lo saben, les diré qué es la articulación estructuralista del mito. Tomando un mito en su conjunto, quiero decir el *épos*, la historia, la forma en que se cuenta paso a paso, se construye un modelo constituido únicamente por una serie de connotaciones opuestas de las funciones involucradas — por ejemplo, en el mito de Edipo, la relación padre-hijo, el incesto, etcétera. Por supuesto, esquematizo, reduzco, para decirles de qué se trata. Uno se da cuenta de que el mito no se detiene ahí, de que están las generaciones siguientes. Si es un mito, las generaciones no son simplemente la secuencia de la entrada de los actores, el hecho de que cuando caen los viejos vienen los jovencitos para que todo vuelva a empezar. Lo que nos interesa es la coherencia significante que hay entre la primera constelación y la que viene detrás. Ocurre, por ejemplo, algo que ustedes connotarán como quieran, digamos los hermanos enemigos, luego aparece la función de un amor trascendente que va contra la ley, como el incesto, que manifiestamente se sitúa, en su función, en el punto opuesto, lo cual da lugar a relaciones definibles por cierto número de términos en oposición. En resumen, me refiero a Antígona.

Es un juego en el que se trata de detectar las reglas que lo hacen riguroso. Fíjense en que el único rigor concebible es el que se instaura precisamente en el juego. En la función del mito, en su juego, las trasformaciones se producen de acuerdo con ciertas reglas que por este hecho resultan tener un valor revelador, creador de configuraciones superiores o de casos particulares ilustrativos. En suma, demuestra tener la misma clase de fecundidad que las matemáticas. De esto se trata en la elucidación de los mitos. Y ello nos interesa de la forma más directa, porque es imposible que abordemos el sujeto del que nos ocupamos en el análisis sin topar con la función del mito.

Es un hecho demostrado por la experiencia. En todos los casos, desde los primeros pasos del análisis, la *Traumdeutung*, las *Cartas a Fliess*, Freud se apoya en una referencia al mito y, en especial, al mito de Edipo. Esto lo elidimos, lo ponemos entre paréntesis y tratamos de expresarlo todo en nuestra experiencia en términos económicos, como dicen — por ejemplo, la función del conflicto entre tendencias primordiales, incluso las más radicales, las defensas contra la pulsión, la articulación, connotada tópicamente en la tesis sobre el narcisismo, del ego y del ego ideal, y luego cierto ello. Ir en esta dirección, tomar como referencia el otro extremo, debe ser connotado en nuestra experiencia como un olvido, en el sentido positivo que la palabra tiene para nosotros.

Esto no impide la experiencia, que sigue siendo una experiencia analítica. Pero es una experiencia analítica que olvida sus propios términos.

Ven ustedes que vuelvo, como casi siempre lo hago, a articular cosas alfabéticas. No es sólo por el placer de deletrear, aunque éste existe, sino porque es lo que permite plantear las verdaderas preguntas con su vigor propio.

Pero éstas, ¿cuáles son? ¿Es el análisis una introducción del sujeto a su destino? ¿Es ésta la verdadera pregunta? Por supuesto que no. Sería colocarnos en una posición demiúrgica, que nunca ha sido la del psicoanálisis. Pero, sin embargo, para permanecer en un nivel global, enteramente inicial, ésta es una fórmula que tiene su valor, porque se distingue de las formas al uso de plantear la cuestión y vale tanto como otras.

Esto era antes de que nos creyéramos lo bastante astutos y lo bastante fuertes como para hablar de no sé qué cosa, que no sería una neurosis, sino una normal. Por nuestra parte, nunca nos hemos creído tan fuertes, ni tan astutos, como para no sentir que nuestra pluma temblaba cada vez que acometíamos el tema de lo que es una normal. Pero Jones escribió un artículo sobre esto. Hay que reconocer que tenía agallas. También hay que decir que no sale muy mal parado. Pero, por otra parte, se advierte la dificultad.

De cualquier forma, sólo mediante un juego de ocultación se puede hacer intervenir en el análisis una noción cualquiera de normalización. Es una parcialización teórica, como cuando nos ponemos a hablar, por ejemplo, de maduración instintiva, como si eso fuera todo. Entonces nos entregamos a extraordinarios vaticinios que rayan con la prédica moralizante y que con razón inspiran distanciamiento y desconfianza. Introducir sin más una noción normal de lo que sea en nuestra práctica, cuando en ella descubrimos precisamente hasta qué punto el sujeto llamado supuestamente normal no lo es — es como para inspirarnos la sospecha más radical y más firme en cuanto a sus resultados. En todo caso, sería preciso plantear primero la pregunta de si podemos emplear la noción de normal para cualquier cosa que esté en el horizonte de nuestra práctica.

De momento limitémonos a la cuestión siguiente — podemos decir que el dominio que hemos adquirido de este desciframiento, en el que se distingue la figura del destino, nos permite obtener, ¿qué? — digamos que el menor drama posible, la inversión del signo.

Si la configuración humana que abordamos es el drama, trágico o no, ¿podemos conformarnos con apuntar al menor drama posible, considerando que un sujeto prevenido — uno prevenido vale por dos — se las arreglará para salir bien parado? Después de todo, ¿por qué no? Pretensión

modesta. Pero esto tampoco ha correspondido nunca, bien lo saben ustedes, a nuestra experiencia. No es eso.

Lo que yo sostengo es que la puerta por la que se debe entrar para decir cosas dotadas de un mínimo de buen sentido, y para que tengamos la sensación de estar siguiendo el hilo de lo que debemos decir, está allí donde voy a situársela.

Como siempre, lo que se trata de ver está más próximo a nosotros que el punto donde tan tontamente se captura la supuesta evidencia, lo que llaman el sentido común, a saber, el punto donde se insinúa la encrucijada del destino, el destino del normal en este caso. Por el contrario, si algo nos ha enseñado el descubrimiento freudiano es a ver en los síntomas una figura que tiene relación con la figura del destino. No lo sabíamos, y ahora lo sabemos. Saberlo constituye una diferencia. No nos permite situarnos en el exterior, ni le permite al sujeto hacerse a un lado y que todo siga igual — sería un esquema grosero, absurdo. El hecho de saber o no saber es pues esencial en lo que se refiere a la figura del destino. He aquí la buena puerta. Y el mito lo confirma.

Los mitos son figuras desarrolladas que se pueden relacionar, no con el lenguaje, sino con la implicación de un sujeto capturado en el lenguaje — y, para complicarlo todo, en el juego de la palabra. A partir de las relaciones del sujeto con un significante cualquiera se desarrollan figuras en las que se constatan puntos necesarios, puntos irreductibles, puntos principales, puntos de entrecruzamiento que son, por ejemplo, lo que traté de figurar en el grafo. Aquella tentativa, no se trata de saber si acaso es coja, si es incompleta, si no podría estar quizás más armoniosamente construida o ser reconstruida por algún otro — aquí quiero evocar tan sólo lo que constituye su objetivo. El objetivo de una estructura mínima con esos ocho puntos de entrecruzamiento parece derivarse necesariamente de la sola confrontación del sujeto con el significante. Y ya es mucho poder sostener, por este solo hecho, la necesidad de una *Spaltung* del sujeto.

Esta figura, este grafo, estos puntos localizados, junto con la atención prestada a los hechos, nos permiten reconciliar con nuestra experiencia del desarrollo la verdadera función de lo que es trauma. No es trauma simplemente lo que irrumpe en un momento dado y ha hendido en algún sitio una estructura que se imaginaba total — para eso ha servido la noción de narcisismo. El trauma es lo que ciertos acontecimientos situarán en un determinado lugar en esta estructura. Y al ocuparlo adquieren el valor significante que a él está vinculado en un sujeto determinado. He aquí lo

que constituye el valor traumático de un acontecimiento. De ahí el interés de llevar a cabo un retorno a la experiencia del mito.

Con razón dirán ustedes que en lo referente a los mitos griegos no estamos tan bien situados. Tenemos muchas variantes, pero no siempre son, si me permiten la expresión, las buenas. No podemos garantizar su origen. No son variantes contemporáneas, ni siquiera locales, son reacomodaciones más o menos alegóricas y noveladas, que no se pueden usar de la misma forma en que se puede usar cierta variante recogida en la misma época, tal como nos la proporciona la cosecha de un mito en una población americana del norte o del sur. Esto nos impide hacer lo mismo con este material que con el que aporta un Boas o algún otro. Y, por otra parte, cuando quise presentarles el modelo de lo que ocurre con el conflicto edípico cuando el saber como tal entra en uno u otro punto precisamente en el interior del mito, fui a buscarlo a otro lugar, en la fabricación shakespeareana de *Hamlet*, que estudié para ustedes hace dos años. Y además tenía toda la licencia para hacerlo, porque, desde el origen, Freud había planteado las cosas de esta manera.

Creímos poder connotar allí algo que, de una forma particularmente apasionante, se modifica en un punto de la estructura. Es, en efecto, un punto del todo particular, aporético, de la relación del sujeto con el deseo lo que Hamlet planteó a la reflexión, a la meditación, a la interpretación, a la investigación, al rompecabezas estructurado que representa. Ciertamente, conseguimos hacer perceptible la especificidad de este caso subrayando la siguiente distinción — a diferencia del padre del asesinato edípico, lo que hay que decir del padre asesinado en *Hamlet* no es *él no sabía*, sino *él sabía*. No es sólo que él supiera, sino que este factor interviene en la incidencia subjetiva que nos interesa, la del personaje central, Hamlet.

Él es, a decir verdad, el único personaje. Le hacen saber que el padre ha sido asesinado, y le hacen saber lo suficiente como para que conozca muchas cosas, incluso quién ha sido. Cuando digo esto no hago más que repetir lo que Freud dijo desde el origen.

He aquí la indicación de un método mediante el cual se nos pide que midamos en la propia estructura el efecto de lo que introduce nuestro saber. Para decir las cosas globalmente, y de una forma que permita distinguir en el origen de qué se trata — en el origen de toda neurosis, Freud lo dice ya en sus primeros escritos, hay, no lo que luego se ha interpretado como una frustración, un atraso dejado abierto en lo informe, sino una *Versagung*, es decir, algo que está mucho más cerca del rechazo que de la frustración, que es tanto interna como externa, que Freud sitúa verdaderamente en una posición — connotémosla con este término que al menos tiene resonancias vulgarizadas por nuestro lenguaje contemporáneo — existencial. Posición que no ordena en secuencia la normal, la posibilidad de la *Versagung* y luego la neurosis, sino que sitúa una *Versagung* original, más allá de la cual se abrirá la vía, ya sea de la neurosis, ya sea de la normal — ninguna de ellas vale ni más ni menos que la otra respecto a lo que es, al principio, la posibilidad de la *Versagung*.

Salta a la vista que esta *Versagung* intraducible sólo es posible en el registro del *sagen*, en la medida en que el *sagen* no es sólo la operación de la comunicación, sino el decir, la emergencia como tal del significante, que le permite al sujeto escaparse.[1]

Esta negativa original, primordial, este poder de rehusar en lo que tiene de perjudicial respecto a toda nuestra experiencia, pues bien, no es posible salir de él. Dicho de otra manera, nosotros, analistas, sólo operamos — ¿quién no lo sabe? — en el registro de la *Versagung*. Y siempre es así. Y en la medida en que nos sustraemos a ello — ¿quién no lo sabe? —, nuestra técnica se estructura en torno a una idea que se expresa de forma balbuciente en el término de no-gratificación, que no se encuentra en ninguna parte en Freud.

Se trata de profundizar en lo que es esta *Versagung* especificada, porque implica una dirección progresiva, la misma que ponemos en juego en la experiencia analítica.

3

Considero los términos que acabo de introducir utilizables en el mito claudeliano, y voy a retomarlos para ilustrarles de forma espectacular que nosotros tenemos que ser los mensajeros, los vehículos, de la *Versagung*.

Creo que ustedes ya no dudan que lo que ocurre en *El pan duro* sea el mito de Edipo. Allí encontrarán casi mis juegos de palabras, en el momento, precisamente, en que Louis de Coûfontaine y Turelure están frente a frente.

1. *Se refuser*. Negarse a aceptar algo, eludir, escaparse. [N. del T.]

Es el momento en que se formula una especie de demanda de ternura. Es la primera vez que esto ocurre. A decir verdad, ocurre diez minutos antes de que se lo cargue. Louis le dice — De todas formas, tú eres el padre. Y esta réplica es verdaderamente doblada por ese *tuer le père*[2] que el deseo de la mujer, de Lumîr, le sugirió y que se superpone a él literalmente, de una forma que, se lo aseguro, no se debe tan sólo a un feliz azar de la lengua.

¿Qué significa lo que se nos representa ahí en escena? Quiere decir — y así se enuncia — que en este momento y de esta forma el pequeño se hace un hombre. A Louis de Coûfontaine le dicen que no le bastará con toda su vida para cargar con ese parricidio, pero también que desde aquel momento ya no es un pobre diablo a quien todo le sale mal y que se deja arrebatar su tierra por un montón de malvados y de pequeños espabilados. Se convertirá en un excelente embajador capaz de hacer cualquier barrabasada. Esto no deja de evocar cierta correlación.

Se convierte en el padre. No sólo se convierte en él, sino que más tarde, cuando habla de ello en *El padre humillado*, en Roma, dirá — *Sólo yo le conocí bien, nunca quiso ni oír hablar de ello, no era el hombre que todos creen*, dando a entender, sin duda, que dentro del coco de aquel viejo crápula se habían acumulado tesoros de sensibilidad y de experiencia. Pero él se ha convertido en el padre. Lo que es más, ésta era su única oportunidad de serlo, y ello por razones que están vinculadas al nivel anterior de la dramaturgia. La cosa había empezado fatal.

Pero la construcción de la intriga hace muy perceptible al mismo tiempo que, por este mismo hecho, está castrado. A saber, que el deseo del chico, ese deseo sostenido de forma tan ambigua, como él mismo se lo dice a Lumîr, pues bien, no tendrá salida, aunque sea fácil, del todo sencillo.

Esta salida la tiene al alcance de su mano, no tiene más que llevársela, a Lumîr, con él a la Mitidja y todo irá bien, hasta tendrán muchos hijos. Pero ocurre algo. En primer lugar, no se sabe muy bien si quiere o si no quiere, pero una cosa es segura, que esa buena mujer no quiere. Ella le ha dicho *cárgate a papá*. Y luego se marcha hacia su propio destino, que es el destino de un deseo, de un verdadero deseo de personaje claudeliano.

Que este teatro tenga para algunos, de acuerdo con sus preferencias, un olor de sacristía que puede gustar o disgustar, ésa no es la cuestión. El interés que tiene introducirles en ella es que, con todo, es una tragedia. Es muy

2. Homofonía entre *Tuer le père* (matar al padre) y *Tu es le père* (Tú eres el padre). [N. del T.]

curioso que esto llevara a ese señor a adoptar posiciones que pueden no gustarnos, pero hay que admitirlo y si es preciso tratar de comprenderlo. De todas formas es, de cabo a rabo, de *Tête d'Or* a *Soulier de Satin*, la tragedia del deseo.

Entonces, el personaje que en esta generación es su soporte, la llamada Lumîr, abandona a su anterior cónyuge, el llamado Louis de Coûfontaine, y parte en dirección a su deseo, que según nos dicen con toda claridad es un deseo de muerte. Pero así, es ella — en este punto es donde les ruego que se fijen en la variante del mito — la que le da ¿qué, precisamente?

La madre no, evidentemente. La madre es Sygne de Coûfontaine, y ella ocupa un lugar que evidentemente no es el de la madre llamada Yocasta. Pero hay otra, que es la mujer del padre, puesto que el padre está siempre en el horizonte de esta historia de una forma muy marcada. Y nuestro hijo excluido, nuestro niño no deseado, nuestro objeto parcial a la deriva — pues bien, esta mujer, rehabilitada ella misma por la incidencia del deseo, lo rehabilita, lo reinstaura, recrea con él al padre maltrecho. El resultado de la operación es, pues, entregarle la mujer del padre.

Vean lo que les estoy mostrando. La función de lo que está conjugado en el mito freudiano en forma de aquella especie de vacío, de centro de succión, de punto vertiginoso de la libido, que representa la madre, se convierte aquí por el contrario en su descomposición estructural ejemplar.

Es tarde, el tiempo nos obliga a cortar donde nos encontramos, pero de todas formas no quisiera dejarles sin indicar hacia dónde me dirijo.

Después de todo, no es una historia como para sorprendernos tanto a nosotros que estamos ya un poco endurecidos por la experiencia — la castración, en suma, se fabrica así — se le sustrae a alguien su deseo y, a cambio, este alguien es entregado a algún otro — en este caso, al orden social.

Es Sichel quien posee la fortuna, es muy natural que sea ella la desposada. Además, la llamada Lumîr ha visto muy bien la jugada — ahora ya sólo te queda por hacer una cosa, casarte con la amante de tu papá.

Lo importante es esta estructura. Parece poca cosa porque lo vemos a menudo, pero raramente se expresa de esta forma.

Han oído bien, creo, lo que he dicho — se le quita al sujeto su deseo y, a cambio, lo envían al mercado, donde pasa a la subasta general. ¿Pero no es esto lo que pasa al principio, en el nivel superior, donde es ilustrado de una forma muy distinta, hecha esta vez para despertar nuestra sensibilidad dormida? Quiero decir — ¿no es esto lo que ocurre con Sygne, y de una forma muy adecuada para conmovernos un poco más?

A ella se lo quitan todo, no digo que sea porque sí, dejemos eso, pero es del todo claro también que es para entregarla, a ella, a lo que más puede aborrecer a cambio de lo que le quitan.

Me veo llevado a terminar hoy de una forma casi demasiado espectacular, convirtiéndolo todo en juego y enigma. De hecho, se trata de algo mucho más rico que el signo de interrogación que ahora les estoy planteando. Lo verán ustedes articulado de una forma mucho más profunda. Quiero darles que pensar.

Verán ustedes que, en la tercera generación, lo que quieren es hacerle la misma jugada a Pensée. Pero la cosa no tiene ni el mismo punto de partida ni el mismo origen, y esto es lo que nos orientará, incluso nos permitirá plantear preguntas relativas al analista. Es la misma jugada, pero naturalmente ahí los personajes son más amables, son maravillosos, hasta el que quiere hacer la jugada en cuestión, a saber, el llamado Orian. No es, ciertamente, por su mal, tampoco es por su bien. Él también quiere entregarla a algún otro que a ella no le apetece, pero esta vez la chica no se deja hacer, pilla a su Orian al paso, deprisa y corriendo, justo a tiempo de que ya no sea más que un soldado del Papa, pero frío. En cuanto al otro, a fe mía, es un hombre caballeroso y rescinde el noviazgo sin darle más vueltas.

¿Qué quiere decir esto? Ya se lo he dicho: es un bello fantasma, todavía no ha dicho su última palabra.

Con todo, es suficiente como para dejarles suspendidos de la cuestión de saber qué podremos hacer, de él, precisamente, con el fin de circunscribir mejor ciertos efectos debidos a que nosotros nos introducimos en el destino del sujeto, estamos implicados de alguna forma.

En cualquier caso, hay algo que es preciso que añada todavía antes de dejarles.

Los efectos que tiene sobre el hombre el hecho de convertirse en el sujeto de la ley no se reducen a esto — a que todo lo que tiene en su corazón le sea arrebatado y él mismo sea entregado a cambio a lo largo de la trama rutinaria que anuda entre sí a las generaciones. Para que sea precisamente una trama que anude entre sí a las generaciones, una vez cerrada aquella operación en la que vemos la curiosa conjugación de un menos que no queda redoblado por un más, pues bien, el hombre debe algo todavía.

En este punto retomaremos la cuestión en nuestro próximo encuentro.

24 DE MAYO DE 1961

I MAYÚSCULA Y *a* MINÚSCULA

XXIII

DESLIZAMIENTOS DE SENTIDO DEL IDEAL

Efectos de la masa analítica.
La acción, respuesta al inconsciente.
No hay metalenguaje
Amor y culpabilidad.
Extroyección.

¿Cómo situar cuál debe ser el lugar del analista en la transferencia? — en el doble sentido en que la última vez les dije que hay que situar dicho lugar — ¿dónde sitúa el analizado al analista? — ¿dónde debe estar el analista para responderle convenientemente?

Esta relación — que a menudo llaman una situación, como si la situación de partida fuera constitutiva — esta relación o esta situación, no se puede entablar sino sobre el malentendido. No hay coincidencia entre lo que el analista es para el analizado al principio del análisis, y lo que el análisis de la transferencia nos permitirá desvelar en cuanto a lo que está implicado no de manera inmediata, sino verdaderamente implicado, por el hecho de que un sujeto se comprometa en esa aventura, que no conoce, del análisis.

En lo que articulé la vez anterior, pudieron ustedes escuchar que es la dimensión de lo *verdaderamente* implicado por la apertura, por la posibilidad, por la riqueza, por todo el desarrollo futuro del análisis, lo que plantea una pregunta del lado del analista. ¿No es por lo menos probable, no resulta palpable que éste debe situarse ya en el plano de ese *verdaderamente*, debe estar verdaderamente en el lugar adonde deberá llegar al término del análisis, que es precisamente el análisis de la transferencia?

1

Planteo pues la pregunta — ¿puede ser el analista indiferente a lo que es su posición verdadera? Esclarezcamos un poco más las cosas, porque podría parecerles que esto casi no plantea ninguna pregunta — ¿la ciencia del analista, dirán ustedes, acaso no lo remedia? Sin embargo, el hecho de que el analista sepa algo de las vías y de los caminos del análisis no basta, lo quiera o no, para ponerlo en ese lugar, comoquiera se formule. Las divergencias en cuanto a la función de la técnica del analista, una vez que fue teorizada, lo ponen muy de manifiesto.

El analista no es el único analista. Forma parte de un grupo, de una masa, en el sentido propio que tiene este término en el artículo de Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*.

No es pura casualidad que Freud aborde este término cuando ya hay una sociedad de los analistas. Es en función de lo que ocurre en el plano de la relación del analista con su propia función como son articulados numerosos problemas de los que se ocupa la segunda tópica freudiana. Que esta fase no sea en absoluto evidente no la hace menos especialmente merecedora de que nosotros, analistas, la contemplemos. Me he referido a ella varias veces en mis escritos. Sea cual sea el grado de necesidad interna que otorguemos a la emergencia de la segunda tópica, en cualquier caso no podemos ignorar su momento histórico. Está comprobado — no hay más que abrir a Jones en la página adecuada para darse cuenta de que en el mismo momento en que Freud sacaba a la luz esta temática, en particular en *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, estaba pensando en la organización de la sociedad analítica.

Acabo de referirme a mis escritos. Allí señalé, de una forma quizás más aguda que como ahora lo estoy haciendo, todo el dramatismo que esta problemática suscitó en él, en especial lo que se desprende bastante claramente de ciertos pasajes citados por Jones, la concepción romántica de una especie de *Komintern*, de un comité secreto que funcionara como tal en el interior del análisis. Freud se dejó llevar claramente por esta idea en alguna de sus cartas y, de hecho, es así ciertamente como consideraba el funcionamiento del grupo de los siete en quienes de verdad confiaba.

Tan pronto hay una masa, o una masa organizada, de quienes se encuentran en la función de analista, todos los problemas que Freud presenta en este artículo se plantean de manera efectiva. No son tan sólo, como lo aclaré

en su momento, únicamente los problemas de organización de la masa en su relación con la existencia de un discurso determinado.

Habría que retomar este artículo aplicándolo a la evolución de la teoría que los analistas han promovido de la función analítica, para ver qué necesidad, qué gravitación atrae, hace converger — esto es casi inmediatamente, intuitivamente sensible, comprensible — la función del analista hacia la imagen que él puede hacerse de ella. Esta imagen se sitúa muy precisamente en el punto que Freud nos enseña a aislar, cuya función lleva a su término en el momento de la segunda tópica, y que es el del *Ich-Ideal* — traducción, *ideal del yo*.

Ambigüedad de estos términos. Por ejemplo, en un artículo para nosotros muy importante al que voy a referirme dentro de un momento, *Transferencia y amor*, que fue leído en la Sociedad Psicoanalítica de Viena en 1933, publicado en *Imago* en 1934 y que es más fácil obtener en el *Psychoanalytic Quarterly* de 1934, donde fue traducido al inglés bajo el título *Transference and love*, *Ich-Ideal* está traducido como *Ego ideal.* Este juego en el orden de la determinación tiene un papel que no es en absoluto el del azar.

Alguien que no sepa alemán puede creer que *Ich-Ideal* quiere decir *yo ideal.* Yo he puesto de relieve que en el artículo inaugural en el que se habla del *Ich-Ideal*, "Zur Einführung des Narzissmus", de vez en cuando aparece *ideal Ich.* Y sabe Dios que para nosotros esto es objeto de debate — hay quien dice, como yo mismo, que en la pluma de Freud, tan precisa en lo relativo al significante, no se puede en absoluto obviar una variación como ésta — y otros que dicen que si se examina el contexto es imposible darle ninguna importancia.

Sin embargo, una cosa es segura — incluso quienes se encuentran en esta segunda posición son los primeros, como verán ustedes en el próximo número que va a aparecer de *La Psychanalyse*, que distinguen en el plano psicológico el ideal del yo y el yo ideal. Me refiero a mi amigo Lagache. En su artículo sobre "La estructura de la personalidad", hace una distinción de la que puedo decir — sin por ello subestimarla — que es descriptiva, extremadamente fina, elegante y clara. En el fenómeno, no se trata en absoluto de la misma función.

En una respuesta que he elaborado expresamente para este número en relación con la temática que él nos propone, me he limitado a hacer algunas observaciones, la primera de las cuales es que se le podría objetar que proponiéndose dar una formulación que, tal como él se expresa, se sitúe a distancia de la experiencia, él mismo abandona el método que nos había

anunciado que se proponía seguir en materia metapsicológica, en materia de elaboración de la estructura. En efecto, la diferencia clínica y descriptiva de los dos términos, ideal del yo y yo ideal, no está lo bastante en el registro del método que él mismo se ha propuesto. Enseguida verán cada cosa en su lugar.

Quizás hoy anticipe ya la forma metapsicológica del todo concreta en la que se puede precisar la función de uno y otro en el interior de la gran temática económica introducida por Freud en torno a la noción del narcisismo. Todavía no he llegado a este punto, pero me limito a designarles el término de *Ich-Ideal* o ideal del yo, en la medida en que se traduce al inglés como *Ego ideal*. En inglés, los lugares respectivos del determinativo y de lo determinado son mucho más ambiguos en un grupo de dos términos, y en este *Ego ideal* ya encontramos la huella semántica de la evolución — o del deslizamiento — de la función dada a este término cuando se ha querido emplearlo para indicar aquello en lo que se convertía el analista para el analizado.

Se ha dicho, y muy tempranamente, que el analista ocupa para el analizado el lugar de su ideal del yo. Es verdad y es mentira. Es verdad en el sentido de que ocurre. Y ocurre fácilmente. Yo aún diría más — y enseguida les daré un ejemplo —, es común que un sujeto instale allí posiciones al mismo tiempo fuertes y confortables que son ciertamente del tipo de lo que llamamos resistencias. Está lejos de tratarse sólo de una posición aparente u ocasional, pero donde más ocurre es en el inicio de ciertos análisis.

Ello no significa en absoluto que la cuestión se agote ahí, ni que el analista pueda quedar para nada satisfecho — en otras palabras, no significa que pueda llevar el análisis hasta su término sin desalojar al sujeto de la posición por él adoptada en la medida en que le otorga al analista la posición de ideal del yo. Y, en consecuencia, esto plantea también la cuestión de lo que esta verdad revela ser en lo sucesivo. A saber, si al final, tras el análisis de la transferencia, el analista no debe [...] que no es lo único que está en juego. Esto es lo que nunca se ha dicho. Porque, a fin de cuentas, el artículo del que les hablaba hace un momento no reviste, en el momento en que se publica, un carácter de investigación — 1933 en comparación con los años veinte, que es cuando se produce el viraje en la técnica analítica, como dice todo el mundo, así que de cualquier forma han tenido tiempo para reflexionar y verlo claro.

No puedo recorrer con ustedes este artículo en todos sus detalles, pero les ruego que se remitan a él y volveremos a comentarlo. No nos detendremos en él, porque lo que quiero decirles está relacionado con el texto inglés. Por eso es éste el que he traído, a pesar de que el texto alemán es más

vivo, pero ahora no nos ocupamos de las aristas del original, sino del deslizamiento semántico que expresa lo que se ha producido efectivamente en la crítica interna del análisis.

El analista, en tanto que es el analista, él solo, y dueño del lugar, es puesto frente a su acción. Se trata, en lo que a él se refiere, de la profundización, el exorcismo, la extracción de sí mismo, indispensable para que tenga una justa percepción de su relación, la suya propia, con la función del ideal del yo, en la medida en que para él, como analista y, en consecuencia, de una manera particularmente necesaria, esta función se sostiene en el interior de lo que he llamado la masa analítica. Si esto no ocurre, lo que se produce es lo que efectivamente se ha producido, a saber, un deslizamiento de sentido que no se puede concebir de ningún modo, a este nivel, como parcialmente exterior para el sujeto y, por decirlo todo, como un error. Por el contrario, este deslizamiento lo implica profundamente, subjetivamente.

En 1933, se plantea todo un artículo entero sobre "Transferencia y amor" en torno a la temática del ideal del yo. Veinte o veinticinco años más tarde, hay artículos que dicen claramente, sin ninguna clase de ambigüedad, de una forma teorizada, que las relaciones del analizado con el analista se basan en el hecho de que el analista tiene un yo que se puede llamar ideal.

¿En qué sentido se dice que el yo del analista es un yo ideal? En un sentido muy distinto del de ideal del yo así como también del sentido concreto del yo ideal al que me refería hace un momento. Voy a ilustrárselo — es un yo ideal, valga la expresión, realizado, un yo ideal en el sentido en que se dice que un coche es un coche ideal. No es un ideal de coche, ni el sueño del coche cuando está solo en el garaje, es un coche verdaderamente bueno y sólido.

Éste es el sentido que acaba tomando el término. Si sólo fuera esto, una cosa literaria, una cierta forma de decir que el analista debe intervenir como alguien que sabe un montón más que el analizado, sería una simpleza nada más y quizás no tendría tanta importancia. Pero es que el propio deslizamiento de sentido de este par de significantes, yo e ideal, traduce algo completamente distinto, una verdadera implicación subjetiva del analista.

De ningún modo debe asombrarnos un efecto de esta clase. No es más que un taponamiento. No es más que el último término de una aventura cuyo resorte es mucho más esencial que el punto simplemente local, casi caricaturesco, con el que siempre lo vinculamos, como si sólo estuviéramos aquí para eso.

¿De dónde proviene todo esto? Del giro de 1920. ¿En torno a qué giró el giro de 1920? En torno al hecho de que — lo dicen ellos, la gente de la época, los héroes de la primera generación analítica — la interpretación ya no funciona como había funcionado. La atmósfera creada ya no permite que resulte. ¿Y por qué? A Freud esto no le sorprendió. Él lo había dicho mucho antes. Se puede señalar en cuál de sus textos dice — muy temprano, en los *Ensayos técnicos* — Aprovechémonos de la apertura del inconsciente, porque pronto dará con algún truco distinto. ¿Qué quiere decir esto para nosotros, que habiendo tenido esta experiencia y habiéndonos deslizado nosotros mismos a lo largo de ella, podemos encontrar de todas formas sus puntos de referencia?

Yo digo que es lo siguiente — el efecto de un discurso, me refiero al de la primera generación, que, aun apoyándose en el efecto de un discurso, a saber, el inconsciente, no sabe que se trata de eso — aunque sea allí, desde la *Traumdeutung*, donde les enseño a reconocerlo y a deletrearlo, porque bajo el término de mecanismos del inconsciente se trata constantemente, nada más y nada menos, del efecto del discurso. Eso es, sin duda — el efecto de un discurso que se apoya en el efecto de un discurso, que no lo sabe y que conduce necesariamente a una nueva cristalización de ese efecto de inconsciente que opaca dicho discurso.

Nueva cristalización, ¿qué quiere decir? Los efectos que constatamos — ya no les produce el mismo efecto a los pacientes que se les aporten ciertas síntesis o se les den determinadas claves, que se esgriman frente a ellos ciertos significantes.

Pero, fíjense bien, las estructuras subjetivas que corresponden a esta nueva cristalización, por su parte, no necesitan ser nuevas. Me refiero a los registros o grados de alienación, si me permiten la expresión, que podemos especificar en el sujeto y calificarlos, por ejemplo, bajo los términos de yo, de superyó, de ideal del yo. Son como ondas estables. Con independencia de lo que ocurra, estos efectos hacen recular al sujeto, lo inmunizan, lo mitridatizan en relación con un determinado discurso. Impiden conducir al sujeto allí adonde quisiéramos llevarlo, a saber, a su deseo. Esto no cambia nada en cuanto a los puntos nodales, en los que, como sujeto, se reconocerá y se instalará.

Freud lo constata en este viraje. Si Freud intenta definir cuáles son las necesidades estables y las zonas fijas en la constitución subjetiva, es porque se le revelan, a él muy particularmente, como constancias. Pero si se ocupa de ellas y las articula, no es para consagrarlas — es pensando en suprimirlas como obstáculos. Incluso cuando habla del *Ich* y lo sitúa

en primer plano, no es para instaurar la función supuestamente sintética del yo como una especie de inercia irreductible. Es así, sin embargo, como eso se interpretó luego.

Debemos reconsiderar todo esto como los *acting out* de la autoinstitución del sujeto en su relación, por una parte, con el significante y, por otra parte, con la realidad. Es así como abriremos un nuevo capítulo de la acción analítica.

2

Se podría decir, con todas las reservas que ello implica, que lo que yo trato de hacer aquí es un esfuerzo de análisis en el sentido propio del término, acerca de la comunidad analítica en cuanto masa organizada por el ideal del yo analítico, tal como se desarrolló efectivamente bajo la forma de cierto número de espejismos, en el primer plano de los cuales está el del yo fuerte, tan a menudo implicado erróneamente allí donde se cree reconocerlo. Invirtiendo el par de términos que constituyen el título del artículo de Freud al que me refería hace un momento, uno de los aspectos de mi seminario se podría llamar *Ich-Psychologie und Massenanalyse*.

En efecto, la *Ich-Psychologie*, que ha sido promovida al primer plano de la teoría analítica, tapona, obstaculiza, opone una inercia desde hace más de una década a todo relanzamiento de la eficacia analítica. Y en la medida en que las cosas han llegado hasta ese punto, conviene interpelar a la comunidad analítica como tal — permitiendo a cada uno echarle una ojeada — respecto a lo que altera la pureza de la posición del analista frente a aquel de quien es garante, su analizado, en la medida en que él mismo, el analista, se inscribe y se determina por los efectos resultantes de la masa analítica, quiero decir de la masa de los analistas, en el estado actual de su constitución y de su discurso.

Si alguien presentara de esta forma lo que les estoy diciendo no se equivocaría en lo más mínimo.

Esto no es nada del orden de un accidente histórico, con el acento puesto en accidente. Estamos frente a una dificultad, un callejón sin salida que concierne a lo que hace un momento me han oído destacar en lo que estaba expresando, o sea, la acción analítica.

Si en algún lugar el término de acción, cuestionado desde hace algún tiempo por los filósofos de esta época moderna, puede ser nuevamente interrogado de una forma tal vez decisiva, ello es, por paradójica que parezca esta afirmación, en el plano de aquel de quien podría creerse que más se abstiene a este respecto, o sea, el analista.

En estos últimos años, en mi seminario, he destacado muchas veces el relieve original que nuestra tan particular experiencia de la acción como *acting out* durante el tratamiento debe permitirnos introducir en toda reflexión temática sobre la acción. Recuerden ustedes lo que he dicho del obsesivo y de su estilo de desafíos, incluso de hazañas — lo verán de nuevo en el escrito en el que di su forma definitiva a mi informe de Royaumont.

Si hay algo que el analista puede decir bien alto, es que la acción en cuanto tal, la acción humana si ustedes quieren, está siempre implicada en la tentación de responder al inconsciente. Y propongo a quienquiera que se ocupe, a título de lo que sea, de algo que merezca el nombre de acción, en especial al historiador — si no renuncia a hacerlo —, muchas de cuyas fórmulas hacen vacilar nuestra inteligencia, a saber, el sentido de la historia —, le propongo que retome, en función de la articulación que yo he dado, la cuestión de aquello que de todas formas no podemos eliminar del texto de la historia, o sea, que su sentido no nos arrastra pura y simplemente como el famoso perro muerto, sino que en ella ocurren acciones.

La acción de la que nos ocupamos es la acción analítica. Y de cualquier forma, en lo que a ella se refiere, es indiscutiblemente tentativa de responder al inconsciente.

Tampoco se puede discutir que, cuando de algo que ocurre en el sujeto en análisis decimos *es un acting out* — como solemos decir, acostumbrados por nuestra experiencia, la que produce un analista —, sabemos qué estamos diciendo aunque no sepamos decirlo muy bien.

¿Cuál es la fórmula más general que se puede dar a este respecto? Es importante dar la fórmula más general, porque si aquí se dan fórmulas particulares, el sentido de las cosas se oscurece. Si se dice, por ejemplo, *es una recaída del sujeto*, o si se dice *es un efecto de nuestras estupideces*, nos estamos ocultando de qué se trata. Por supuesto, puede tratarse de eso, es obvio, pero estos son casos particulares de la definición que les propongo para el *acting out*. Como la acción analítica es tentativa, tentación también, a su manera, de responder al inconsciente, el *acting out* es aquel tipo de acción por la cual, en determinado momento del tratamiento — sin duda, si se ve especialmente incitado a ello es quizás por nuestra estupidez, quizás por la suya, pero esto es secundario, qué importa — el sujeto exige una respuesta más justa.

Toda acción, *acting out* o no, acción analítica o no, tiene alguna relación con la opacidad de lo reprimido. Y la acción más original, con lo reprimido más original, con lo *Urverdrängt*.

La noción de lo *Urverdrängt*, que está en Freud, puede parecer en él opaca — por eso trato de darle un sentido para ustedes. Se trata de lo mismo que traté de articularles la última vez cuando les dije que no podemos sino implicarnos nosotros mismos en la *Versagung* más original. Y esto es lo mismo que se expresa en el plano teórico en la fórmula según la cual, a pesar de todas las apariencias, no hay metalenguaje.

Puede haber un metalenguaje en la pizarra, cuando escribo pequeños signos, *a, b, x, kappa*. Eso fluye, marcha y funciona, son las matemáticas. Pero, ¿qué ocurre con lo que se llama la palabra, a saber, que un sujeto se compromete en el lenguaje? Se puede hablar de la palabra, sin duda, y ustedes ven que yo lo estoy haciendo, pero, cuando lo hago, implico todos los efectos de la palabra, de ahí que se les diga que en el plano de la palabra no hay metalenguaje. O, si ustedes quieren, que no hay metadiscurso. O, para concluir — no hay acción que trascienda definitivamente los efectos de lo reprimido. Quizás, si hay alguna, en última instancia, es como mucho aquella en la que el sujeto como tal se disuelve, se eclipsa y desaparece. Es una acción a propósito de la cual no hay nada decible. Es, si ustedes quieren, el horizonte de esta acción lo que da su estructura al fantasma.

Por esta razón mi pequeña notación de su estructura ($\$ \lozenge a$) es algebraica y sólo puede escribirse con tiza en la pizarra. Para nosotros es una necesidad esencial no olvidar este lugar indecible en tanto que en él el sujeto se disuelve, lugar que sólo la notación algebraica puede preservar.

En el artículo "Transferencia y amor" firmado por Jekels y Bergler, entregado en 1933, cuando todavía estaban en la *Sociedad de Viena*, hay una brillante intuición clínica que le da, como de costumbre, su peso, su valor. Este relieve y ese tono hacen de él un artículo de la primera generación — y todavía hoy, lo que nos gusta en un artículo es que plantee algo así. Esta intuición es que hay una relación, una relación estrecha, entre el amor y la culpa.

Contrariamente a la pastoral, en la que el amor flota en la beatitud, ellos nos dicen — fíjense un poco en lo que ven, no se trata ya de que el amor sea a menudo culpable, es que se ama para eludir la culpa. Esto, evidentemente, no son cosas que se puedan decir todos los días. Es

delicioso para la gente a la que no le gusta Claudel — para mí es del mismo orden.

Si uno ama, en suma, es porque todavía queda en alguna parte la sombra de aquel a quien una mujer desternillante con quien viajábamos por Italia llamaba *Il vecchio con la barba*, el mismo que encontramos por todas partes entre los primitivos.

Pues bien, esta tesis se sostiene de forma muy bella en el artículo en cuestión — el amor es, en el fondo, necesidad de ser amado por aquel que podría hacerte culpable. Y precisamente, si uno es amado por aquél o por aquélla, la cosa va mucho mejor.

Ésta es una de esas impresiones analíticas de las que diré que pertenecen a la clase de las verdades de buena ley, que naturalmente también son de mala ley, porque son de ley, dicho de otra manera, una aleación, y en verdad no se distingue que es una verdad clínica. Además es una verdad, si me permiten la expresión, colapsada, que aplasta cierta articulación. Si quiero que separemos estos dos metales, el amor y la culpa, no es porque me gusten las berquinadas.[1] Es que el interés de nuestros descubrimientos se basa enteramente en el hecho de que nos ocupamos sin cesar, en la realidad, como suelen decir, de los efectos de aplastamiento de lo simbólico en lo real. Establecer distinciones es lo que nos permite progresar y mostrar los mecanismos eficaces de los que nos ocupamos.

Dicho esto, si bien la culpa no está siempre e inmediatamente implicada en el desencadenamiento de un amor, en el relámpago del enamoramiento, en el flechazo, no es menos cierto que, incluso en uniones inauguradas bajo auspicios tan poéticos, de vez en cuando sucede que acaban centrándose en el objeto amado todos los efectos de una censura activa. No es simplemente que a su alrededor se reagrupe todo el sistema de las prohibiciones, sino que se dirige uno a él para pedir permiso — función tan constitutiva de la conducta humana. Es conveniente no obviar en absoluto, en formas muy auténticas, de la mejor calidad, de la relación amorosa, la incidencia, no ya del ideal del yo sino claramente del superyó como tal, y ello en su forma más opaca y más desorientadora.

Por una parte, en el artículo de nuestros amigos Jekels y Bergler existe esta intuición clínica. Por otra parte, hay en él una utilización parcial y verdaderamente brutal, al estilo del rinoceronte, de la visión económica que

1. *Berquinade*. Por Arnaud Berquin (1747-1791). En alusión a sus novelas, se llama así a las historias sentimentales insulsas. [N. del T.]

Freud aportó dentro del registro del narcisismo, o sea, la idea de que la ecuación libidinal apunta en última instancia a la restauración de una integridad primitiva, a la reintegración de todo aquello que constituyó el objeto de lo que Freud llama, si no recuerdo mal, una *Abtrennung*, es decir, de todo lo que la experiencia ha llevado al sujeto a considerar en un momento dado como separado de él. Tal noción — en este caso teórica — es de las más precarias en su aplicación a todos los registros y en todos los niveles, y la función que desempeña en el pensamiento de Freud en el momento de la *Introducción al narcisismo* plantea un problema. Se trata de saber si podemos confiar en ella.

Los autores lo dicen en términos claros — porque en esta generación, en la que uno no se formaba en serie, se sabía eludir las aporías de una posición —, el investimiento de los objetos es algo milagroso. Y en efecto, en una perspectiva semejante es un milagro. Si, en el plano libidinal, el sujeto está verdaderamente constituido de forma tal que su fin y su objetivo sean satisfacerse con una posición enteramente narcisista — pues bien, ¿cómo no iba a conseguir, más o menos y en términos generales, permanecer igual? Por decirlo todo, si algo puede hacer palpitar a esta mónada en la dirección de una reacción, aunque sea un poco, no es muy concebible teóricamente que su fin consista en volver a la posición de partida. Es difícil ver qué podría condicionar ese enorme rodeo que constituye la estructuración, compleja y rica, con la que nos enfrentamos en los hechos.

De esto se trata, precisamente, y a esto es a lo que los autores se esfuerzan por dar respuesta a lo largo de todo el artículo. Se introducen con esta finalidad, bastante servilmente, debo decirlo, en vías abiertas por Freud, relativas a lo que sería el mecanismo de la complejificación de la estructura del sujeto, a saber, la intervención del ideal del yo, tema único de lo que hoy desarrollo aquí para ustedes. Freud indica, en efecto, en la *Introducción al narcisismo*, que se trata del artificio mediante el cual el sujeto mantiene su ideal — digamos, para abreviar, porque es tarde — de omnipotencia. En el texto inaugural de Freud, sobre todo si se lo lee, eso se da, ocurre y entonces esclarece un número de cosas suficiente como para que no le pidamos más. Pero como luego el pensamiento de Freud recorrió un trecho considerable y complicó bastante seriamente esta primera diferenciación, los autores han de hacer frente a la definición, distinta, de un ideal del yo que estaría destinado a restituirle al sujeto los beneficios del amor. Freud explica que el ideal del yo es lo que, al tener él mismo su origen en las primeras lesiones del narcisismo, vuelve a quedar domesticado cuando se lo introyecta. En cuanto al superyó, por lo que se ve, es preciso admitir que

debe de haber otro mecanismo, pues por muy introyectado que sea no se vuelve más benéfico.

Me detengo aquí. Ya lo retomaré. Los autores se ven llevados necesariamente a recurrir a toda una dialéctica de Eros y Tánatos que no es poca cosa en aquel momento. Resulta fuerte, incluso es bastante bello. Remítanse ustedes a este artículo, le sacarán jugo a lo que cuesta.

3

Antes de dejarles, quisiera sugerirles algo animado y divertido, destinado a darles una idea de lo que una introducción más adecuada a la función del narcisismo permite articular mejor, a propósito del yo ideal y del ideal del yo, y ello de una forma que confirma toda la práctica analítica desde que estas nociones fueron introducidas.

Yo ideal e ideal del yo tienen, ciertamente, la mayor relación con algunas exigencias de preservación del narcisismo. Pero hay motivos para tener en cuenta lo que les propuse — siguiendo lo que fue mi primer abordaje — de una modificación necesaria de la teoría analítica, que se estaba adentrando en la vía en la que el yo era empleado como acabo de mostrar hace un momento — es lo que les enseño, o enseñaba, bajo el nombre de estadio del espejo. ¿Qué consecuencias tiene esto en lo referente a la economía del yo ideal y del ideal del yo, y su relación con la preservación del narcisismo?

Pues bien, como es tarde, se lo ilustraré de un modo que les parecerá divertido, espero. Hace un momento me referí al automóvil, tratemos de ver de esta manera qué es el yo ideal.

El yo ideal es el hijo de la familia, al volante de su pequeño coche deportivo. Con esto les llevará de viaje. Se hará el listo. Ejercerá su sentido del riesgo, que no es en absoluto nada malo — su gusto por el deporte, como se suele decir —, y todo consistirá en saber qué sentido le da a esta palabra, si *deporte* no puede ser también desafiar las reglas, no digo solamente las del código de la circulación, sino también las de la seguridad.

De cualquier forma, éste es ciertamente el registro en el que tendrá que mostrarse, o no mostrarse, y saber cómo conviene mostrarse, más fuerte que los demás, aunque ello consista en hacernos decir que va un poco lanzado. El yo ideal es esto. Aquí me limito a abrir una puerta lateral, porque

de lo que tengo que hablar es de la relación con el ideal del yo. En efecto, éste no deja al yo ideal solo y sin objeto, porque después de todo, en determinadas ocasiones, no en todas, si el chico se entrega a esos ejercicios escabrosos, ¿para qué es? — para pescar a una chica.

¿Se trata de pescar a una chica o más bien de la forma de pescarla? El deseo importa menos aquí, quizás, que la forma de satisfacerlo. Y en esto y por esto, ciertamente, como sabemos, la chica puede ser del todo accesoria, incluso puede faltar.

Por decirlo todo, en esta vertiente, aquella en la que el yo ideal acaba de ocupar su lugar en el fantasma, vemos más fácilmente que en ninguna otra parte lo que regula la altura del tono de los elementos del fantasma — y que debe de haber algo aquí, entre ambos términos, que se deslice, para que uno de los dos pueda ser tan fácilmente elidido. Este término que se desliza lo conocemos, no hay necesidad de destacarlo con más comentarios, es *phi* minúscula, el falo imaginario. Y se trata, ciertamente, de algo que se pone a prueba.

¿Qué es el ideal del yo? El ideal del yo, que tiene la más estrecha relación con el juego y la función del yo ideal, está claramente constituido por el hecho de que al principio, si él tiene su pequeño coche deportivo, es porque es el niño de buena familia, es el hijo de papá — y para cambiar de registro, si Marie-Chantal se inscribe en el Partido Comunista, como ustedes saben, es para jorobar a papá.

Saber si ella no desconoce en esta función su propia identificación con lo que se persigue jorobando al padre, esto es otra puerta lateral que nos guardaremos de abrir. Pero sí podemos decir que tanto el uno como el otro, Marie-Chantal y el hijo de papá al volante de su pequeño coche deportivo, se limitarían a quedar englobados en el mundo organizado por el padre si no fuera precisamente por el significante *padre*, que permite, digamos, extraerse de él para imaginarse que uno lo joroba, incluso para conseguirlo. Es lo que se suele expresar diciendo que él o ella introyectan en este caso la imagen paterna.

¿Con esto no estamos diciendo también que es el instrumento gracias al cual los dos personajes, masculino y femenino, pueden extroyectarse, ellos mismos, de la situación objetiva? La introyección es esto, en suma — organizarse subjetivamente de forma que el padre, en efecto, bajo la forma del ideal del yo, no tan malo a pesar de todo, sea un significante desde donde el joven, macho o hembra, llegue a contemplarse sin demasiada desventaja al volante de su cochecito o blandiendo el carné del Partido Comunista.

En suma, si por este significante introyectado el sujeto cae bajo un juicio que lo reprueba, adquiere la dimensión del réprobo, lo cual, como todo el mundo sabe, narcisísticamente no supone ninguna desventaja. Pero de ello resulta entonces que no podemos conformarnos con decir, de la función del *Ego ideal*, que realice de forma tan masiva la coalescencia de lo que constituye un beneficio narcisista, como si fuera pura y simplemente inherente a un solo efecto en un mismo punto.

Esto es lo que trato de articular para ustedes con mi pequeño esquema de la otra vez, el de la ilusión del florero invertido, que no voy a repetir porque no tengo tiempo, pero que todavía está presente, me imagino, en cierto número de memorias. Sólo desde un punto se puede ver surgir alrededor de las flores del deseo esta imagen — real, dense cuenta — del florero producida mediante la reflexión de un espejo esférico, dicho de otra manera, por la estructura particular del ser humano en tanto que la hipertrofia de su ego parece estar vinculada con su prematuración.

La distinción necesaria del lugar donde se produce el beneficio narcisista respecto al lugar donde funciona el *Ego ideal* nos obliga a interrogar de forma diferente la relación de uno y otro con la función del amor. No se trata de introducir esta relación de forma confusional, y menos que nunca en el nivel donde nos encontramos del análisis de la transferencia.

Para terminar, déjenme que les hable todavía del caso de una paciente.

Digamos que se toma más que libertades con los derechos, si no con los deberes, del vínculo conyugal. Y que, por Dios, cuando tiene un lío sabe llevar sus consecuencias hasta el punto más extremo de lo que cierto límite social, el del respeto debido a la frente de su marido, le exige respetar. Digamos que es alguien que sabe sostener y desplegar admirablemente las posiciones de su deseo. Y prefiero decirles que con el tiempo, dentro de su familia, quiero decir su marido y sus amables retoños, supo mantener del todo intacto un campo estrictamente centrado en sus necesidades libidinales, las de ella.

Cuando Freud nos habla en algún lugar, si mi recuerdo es bueno, de la *Knödelmoral* — esto significa la moral de los tallarines, en referencia a la mujer, o sea, la moral de las satisfacciones exigidas —, no hay que creer que la cosa fracase siempre. Hay mujeres que lo consiguen excesivamente bien, salvo que a pesar de todo tienen necesidad de un análisis.

¿Qué es lo que yo, durante todo un período, realizaba para ella? Los autores de este artículo nos darán la respuesta. Yo era su ideal del yo, en la medida en que era el punto ideal donde el orden se mantiene, y ello de un modo tanto más imperioso en la medida en que, si todo el desorden es posible, lo es partir de ese punto. En suma, en esta época no era cuestión de que su analista pasara por ser un inmoral. Si yo hubiera tenido la torpeza de aprobar alguno de sus desmanes, el resultado hubiera sido digno de verse. Lo que es más, lo que ella podía entrever de alguna atipia de mi propia estructura familiar, o de los principios en los que educaba a quienes están bajo mi autoridad, no dejaba de abrir para ella las profundidades de un abismo que enseguida se volvía a cerrar.

No vayan a creer ustedes que sea tan necesario que el analista ofrezca efectivamente, a Dios gracias, todas las imágenes ideales que se suelen formar sobre su persona. Ella se limitaba a indicarme en cada caso todo aquello referente a mí sobre lo que no quería saber nada. Lo único verdaderamente importante era la garantía que tenía, pueden ustedes creerme, de que en lo referente a su persona yo no iba a soltar palabra.

¿Qué significa esta exigencia de conformismo moral? Los moralistas corrientes tienen, como ustedes se pueden imaginar, la respuesta — naturalmente, esta persona, para llevar una vida tan plena, no podía pertenecer a un medio popular. Así, el moralista político les dirá que lo que se trataba de conservar era, sobre todo, una tapadera para las cuestiones que se pudieran plantear acerca de las legitimidades del privilegio social — y esto con mayor razón al ser ella, como ustedes se imaginan, algo progresista.

Pues bien, si se considera la verdadera dinámica de las fuerzas, es aquí donde el analista tiene alguna cosita que decir. Una vez abiertos los abismos, se podía obrar como corresponde para la perfecta conformidad de los ideales y la realidad del análisis. Pero creo que lo que se debía mantener, de cualquier modo, a cubierto de toda discusión era que ella tenía los pechos más bonitos de la ciudad.

Algo que, bien es cierto, las vendedoras de sostenes nunca contradicen.

31 DE MAYO DE 1961

XXIV

LA IDENTIFICACIÓN POR “EIN EINZIGER ZUG”

La mónada primitiva del goce.
La introyección del objeto imperativo.
El Otro en el estadio del espejo.
Los tres modos.
Del rico y del santo.

Vamos a proseguir nuestro discurso, con el fin de alcanzar nuestra meta, quizás osada, de este año, que consiste en formular qué debe ser verdaderamente el analista para responder a la transferencia — lo cual implica también saber qué debe ser, qué puede ser en el futuro. Y por eso califiqué nuestra meta de osada.

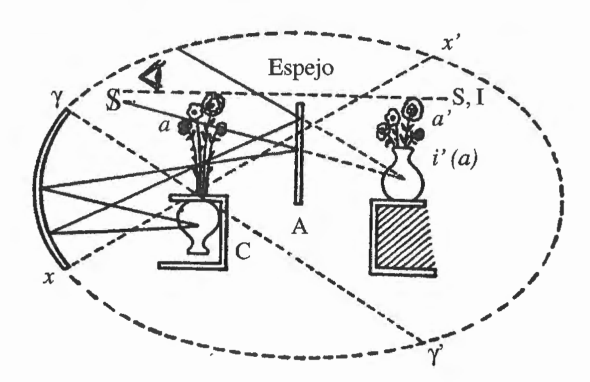
La última vez vieron ustedes dibujarse, a propósito de la referencia que les di del artículo de Jekels y Bergler en *Imago*, del año 1934, es decir, un año después de que hubieran redactado esa comunicación para la *Sociedad de Viena*, que nos veíamos llevados a plantear la pregunta en términos de la función del narcisismo, considerado en su relación con todo investimiento libidinal posible.

Ustedes saben qué nos autoriza a considerar que el dominio del narcisismo ya está abierto y ha sido concienzudamente desempolvado. Vamos a ver de qué manera nuestra posición específica, me refiero a la que aquí les he enseñado, amplía, o más bien generaliza la concepción habitualmente admitida. Generalizándola, permite darse cuenta de determinadas trampas incluidas en la particularidad de la posición ordinariamente promovida por los analistas.

1

La última vez les indiqué que en *Übertragung und Liebe* se podían encontrar, si no todos los callejones sin salida a los que la teoría del narcisismo corre el riesgo de conducir a quienes la articulan, por lo menos algunos de ellos. La obra de un Balint, por ejemplo, gira enteramente en torno a la cuestión del pretendido autoerotismo primordial y su compatibilidad al mismo tiempo con los hechos y con el desarrollo necesario de la experiencia analítica.

Acabo de ponerles en la pizarra, a modo de ayuda, un pequeño esquema que no es nuevo y que encontrarán ustedes mucho más cuidado, pulido, en el próximo número de *La Psychanalyse*. Aquí no he querido ponerles todos los detalles que recuerdan su pertinencia en el dominio óptico, tanto porque no me apetece especialmente fatigarme como porque en conjunto ello hubiera hecho más confuso el esquema dibujado en tiza.



Esquema completo

Les recuerdo esa vieja historia llamada, en las experiencias clásicas de la física de nivel recreativo, la ilusión del ramo de flores invertido, que consiste en hacer aparecer, gracias a la operación del espejo esférico situado detrás de cierto aparato, una imagen, insisto en ello, real — quiero decir que no es una imagen virtual, producida mediante un espejo. A condición de que se hayan respetado con la suficiente precisión determinadas condiciones de iluminación ambiente, la imagen de un ramo de flores, que en realidad está disimulado por un soporte, se alza por encima de éste.

Tales artificios se emplean también en toda clase de trucos que a veces presentan los ilusionistas. De la misma forma, se puede dar a ver algo muy distinto de un ramo de flores.

Aquí, por razones de presentación y de uso metafóricos, es el propio florero el que está disimulado debajo de este soporte, de carne y hueso en su auténtica alfarería. Este florero aparecerá en forma de una imagen real, a condición de que el ojo del observador esté, por una parte, suficientemente alejado, y, por otra, dentro de un cono que representa un campo determinado por la oposición de las líneas que unen los límites del espejo esférico con su foco.

Si el ojo está lo suficientemente alejado, de ello se derivará que sus desplazamientos mínimos no harán vacilar sensiblemente la imagen misma, lo cual permitirá apreciarla como algo cuyos contornos se sostienen por sí solos, con la posibilidad de una proyección visual en el espacio. Esta imagen, que será plana, dará sin embargo la impresión de un cierto volumen.

He aquí lo que empleo para construir un aparato que, por su parte, tiene valor metafórico. En efecto, si suponemos que el ojo del observador está vinculado por condiciones topológicas, espaciales — al estar incluido en el campo espacial alrededor del punto donde la producción de esta ilusión es posible —, aquél percibirá esta ilusión, aun encontrándose en un punto que le hace imposible percibirla directamente. Para que le resulte posible, se puede usar un artificio consistente en situar en algún lugar un espejo plano — que nosotros llamamos A mayúscula en razón del uso metafórico que a continuación le vamos a dar — donde el ojo verá producirse de una forma reflejada la misma ilusión, bajo la apariencia de una imagen virtual de la imagen real. Dicho de otra manera, verá producirse, bajo la forma reflejada de una imagen virtual, la misma ilusión que se produciría para él si se situara en el espacio real, es decir, en un punto simétrico respecto al espejo del lugar que ocupa, y si mirara lo que tiene lugar en el foco del espejo esférico, o sea, el punto donde se produce la ilusión formada por la imagen del florero.

Al igual que en la experiencia clásica del ramo de flores, el florero tiene aquí su utilidad, al permitirle al ojo acomodarse de tal manera que la imagen real se le aparezca en el espacio. Inversamente, suponemos la existencia de un ramo de flores real que la imagen real del vaso rodeará en su base.

A este espejo lo llamamos A, a la imagen real del florero la llamamos *i(a)*, a las flores las llamamos *a*. Y como verán, nos servirá de apoyo para las explicaciones que tenemos que dar acerca de las implicaciones de la fun-

ción del narcisismo, en la medida en que, en el narcisismo, el ideal del yo desempeña el papel de resorte que introdujo el texto de Freud sobre la *Introducción al narcisismo.* Es a este papel de resorte a lo que se le da tanta importancia cuando nos dicen que el ideal del yo es también el eje de la clase de identificación cuya incidencia fundamental se encontraría en la producción del fenómeno de la transferencia.

En verdad no elegí al azar el artículo del que les hablé la última vez. Por el contrario, es del todo ejemplar, significativo y bien articulado, en la fecha en que fue escrito, en lo que respecta a la noción del ideal del yo tal como fue creada y generalizada en el medio analítico. ¿Qué idea se forman los autores en el momento en que empiezan a elaborar esta noción, que es de una gran novedad en la concepción del análisis mediante su función tópica? Consulten con alguna regularidad los trabajos clínicos, los informes terapéuticos, las discusiones de casos, y verán la idea que se hacen al respecto los autores de entonces, así como la dificultades de aplicación con que tropiezan.

He aquí, en parte al menos, lo que elaboran. Si los lee uno con la suficiente atención se da cuenta de que para captar la eficacia del ideal del yo, en tanto interviene en la función de la transferencia, considerarán este ideal del yo como un campo organizado de una determinada manera en el interior del sujeto.

La noción de interior es una función topológica capital en el pensamiento analítico, pues hasta la introyección se refiere a ella. El campo organizado es considerado bastante ingenuamente, porque en aquella época no están en absoluto establecidas las distinciones entre lo imaginario, lo simbólico y lo real. En este estado de imprecisión y de indistinción de las nociones topológicas, nos vemos del todo obligados a decir que, en términos generales, es preciso representarnos este campo de una forma espacial o cuasi espacial, digamos — la cosa no está indicada, pero está implicada en la forma en que nos hablan de ello — como una superficie o como un volumen, en uno u otro caso como una forma de algo que, por el hecho de estar organizado a imagen de otra cosa, se presenta como aquello que da su soporte y su fundamento a la idea de identificación. En suma, se trata de una diferenciación producida en el interior de cierto campo tópico por la operación particular llamada identificación.

Sobre lo que los autores se plantean interrogantes es sobre estas formas identificadas. ¿Qué hacer para que puedan desempeñar su función económica?

Esto no es lo que nos ocupa, y dar cuenta hoy de lo que supone para los autores la solución que adoptan — bastante nueva en aquel momento, cuando surge, o por lo menos todavía no del todo vulgarizada — nos llevaría demasiado lejos. En ciertas frases del texto de Freud a las que ellos se refieren, frases laterales en el contexto, se encuentra el esbozo de la solución que aquí se promueve de forma acentuada. Esta solución consiste en suponer que el campo en cuestión tiene la propiedad de estar investido de una energía neutra.

¿Qué significa esta energía neutra introducida en la dinámica analítica? En el punto en que nos encontramos de la evolución de la teoría, esto significa tan sólo una energía que se distingue por no pertenecer ni a una ni a otra — eso es lo que quiere decir el neutro — de las dos vertientes de la energía pulsional, en la medida en que su segunda tópica obligó a Freud a introducir la noción de una energía distinta de la libido — la del *Todestrieb*, en la función desde entonces designada por los analistas bajo el término de Tánatos, lo cual no contribuye ciertamente a esclarecer su noción —, y a emparejar, manejándolos en oposición, los términos de Eros y Tánatos.

Los autores en cuestión manejan en estos términos la nueva dialéctica del investimiento libidinal. Eros y Tánatos se esgrimen como dos fatalidades primordiales detrás de toda la mecánica y la dialéctica analíticas. Y el destino de este campo neutralizado es lo que nos van a desarrollar en este artículo, *das Schicksal*, por recordar el término que usa Freud refiriéndose a la pulsión. Se trata de concebir este campo y su función económica de una manera que lo vuelva útil, tanto en su función propia de ideal del yo como por el hecho de que es en el lugar de este ideal del yo donde el analista se verá llamado a funcionar. Y he aquí lo que los autores se ven llevados a imaginar.

Estamos en la más elevada, la más elaborada metapsicología.

¿Cómo concebir los orígenes concretos del ideal del yo? Para estos autores — esto es legítimo y no tenemos nada que envidiarles, por así decir, en vista de lo que luego nos aportarían los desarrollos de la teoría kleiniana —, esos orígenes no son separables de los del superyó, aun siendo distintos, es decir, que están acoplados a ellos. En consecuencia, sólo pueden concebir dichos orígenes bajo la forma de una creación del Tánatos.

En efecto, si se parte de la noción del narcisismo original, perfecto en cuanto al investimiento libidinal, si se concibe que el objeto primordial es primordialmente incluido por el sujeto en la esfera narcisista, mónada primitiva del goce con la que está identificado, de un modo por otra parte del todo incierto, el lactante, cuesta ver qué podría dar lugar a una salida sub-

jetiva, y los propios autores no dudan en considerar esta deducción imposible. Lo es, en efecto, a menos que se incluya igualmente en este mundo a la potencia devastadora de Tánatos. ¿Por qué no considerarla como la fuente de lo que obliga al sujeto, si podemos expresarnos así brevemente, a salir de su auto-envolvimiento narcisista?

En suma, los autores no dudan — no asumo esta responsabilidad, yo los comento, y les ruego que se remitan al texto para ver que es verdaderamente como lo presento — en atribuir a Tánatos en cuanto tal la creación del objeto. Y ellos mismos están lo suficientemente asombrados como para introducir en las últimas páginas no sé qué pequeña interrogación humorística — ¿Habremos llegado a decir que, en suma, sólo mediante el instinto de destrucción entramos verdaderamente en contacto con un objeto, cualquiera que sea?

En verdad, aunque ellos se interrogan de esta forma para atemperar, para añadir un toque de humor a su propio desarrollo, nada, después de todo, contradice este aspecto, necesario si nos vemos llevados a tener que seguir este camino, el de ellos. De momento, por otra parte, no es esto lo que para nosotros plantea un problema. Esto es concebible, al menos localmente, en una perspectiva dinámica, a modo de indicación de un momento significativo desde las primeras experiencias infantiles. Es quizás ciertamente en un momento de agresión donde se sitúa la diferenciación, si no de todo objeto, al menos de un objeto altamente significativo.

De todas formas, tan pronto como el conflicto haya estallado, el hecho de que dicho objeto pueda ser introyectado es lo que le dará su importancia y su valor. Y, por otra parte, volvemos a encontrar aquí el esquema clásico y original de Freud, la introyección de un objeto imperativo, interdictivo, esencialmente conflictual.

Freud nos dice, en efecto, que si este objeto — el padre, por ejemplo, en una primera esquematización sumaria y grosera del complejo de Edipo — habrá de constituir el superyó, es en la medida en que haya sido interiorizado. En resumidas cuentas, esto representa un progreso, una acción que proporciona beneficios desde el punto de vista libidinal, porque por el hecho de ser introyectado entra — ésta es una primera temática freudiana — en la esfera que, aunque sólo fuese porque es interior, está ya, por este hecho, suficientemente narcisizada y es quizás objeto de investimiento libidinal para el sujeto. Y es más fácil hacerse amar por el ideal del yo que por el objeto que en un momento dado fue su original.

De todas formas, por introyectado que esté, sigue constituyendo una instancia incómoda. Y es ciertamente esta ambigüedad lo que lleva a los

autores a introducir la temática de un campo de investimiento neutro. Este campo en disputa será ocupado en cada ocasión y luego evacuado, para ser reocupado por uno de los dos términos, Eros y Tánatos, cuyo maniqueísmo nos incomoda un poco, dicho sea de paso.

En un segundo tiempo se introduce — o más exactamente, tras sentir la necesidad de escandirlo como un segundo tiempo, los autores se dan cuenta de que Freud lo había introducido desde el principio — la función posible del ideal del yo en la *Verliebtheit*, así como en la hipnosis.

Hypnose und Verliebtheit es el título de uno de los capítulos de la *Massenpsychologie.*

El ideal del yo, una vez constituido, introyectado, puede ser proyectado sobre un objeto. A decir verdad, el hecho de que la teoría clásica no distinga los diferentes registros de lo simbólico, lo imaginario y lo real hace que las fases de la introyección y la proyección resulten, no oscuras, sino arbitrarias, gratuitas, hace que estén en suspenso, libradas a una necesidad que sólo se explica por la contingencia más absoluta. Y en la medida en que el ideal del yo puede ser reproyectado sobre un objeto, este objeto, si te resulta favorable, si te mira con buenos ojos, será para ti objeto del investimiento amoroso antes que ningún otro. Freud introduce aquí la descripción de la fenomenología de la *Verliebtheit* en un plano que hace posible una ambigüedad casi total respecto a los efectos de la hipnosis.

De resultas de esta segunda proyección, nada impide a nuestros autores implicar una segunda reintroyección. En ciertos estados más o menos extremos entre los cuales ellos no dudan en incluir los estados de manía, el propio ideal del yo, arrastrado por el entusiasmo de la efusión amorosa implicada en la segunda proyección, puede desempeñar para el sujeto la misma función que aquello que se establece en la relación de total dependencia de la *Verliebtheit*. El propio ideal del yo puede convertirse en algo equivalente a lo que, en el amor, puede satisfacer plenamente el querer ser amado, *geliebt werden wollen.*

Si bien estas descripciones, sobre todo cuando van ilustradas, arrastran consigo ciertos jirones de perspectivas cuyos flashes encontramos en la clínica, tener la sensación de que en absoluto podemos estar completamente satisfechos con ellas — a títulos diversos — no es demostrar una exigencia exagerada en materia conceptual.

2

A continuación puntuaré lo que creo poder decir, y que este pequeño montaje articula de forma mucho más elaborada.

Como cualquier otra descripción de esta especie, de orden tópico, como los esquemas que hizo el propio Freud, éste no tiene ninguna clase, no ya de pretensión, sino ni siquiera de posibilidad de representar cualquier cosa del orden de lo orgánico. Que se entienda bien que no nos contamos entre quienes se imaginan que con la operación quirúrgica conveniente, una lobotomía, se quita de algún lugar el superyó con una cucharilla. Hay quienes lo creen, y lo han escrito — con la lobotomía, se quita el superyó, lo dejan a un lado en una bandeja. No se trata de eso.

Observemos qué articula el funcionamiento que implica este aparatito. No en vano reintroduce una metáfora de naturaleza óptica. Ello no se debe a razones de comodidad, sino de estructura. Si el espejo interviene es porque, en lo que a mecanismo imaginario se refiere, lo que es del orden del espejo va mucho más lejos que el modelo.

Pero no se fíen, este esquema es de un orden un poco más elaborado que el de la experiencia concreta que se produce en el niño ante una superficie real que desempeña el papel del espejo, habitualmente un espejo plano o una superficie pulida. Lo que aquí está representado como espejo plano tiene otro uso. El esquema tiene, en efecto, el interés de introducir la función del Otro con mayúscula, cuya cifra, bajo la forma de la letra A, está situada aquí en el dispositivo del espejo plano, en la medida en que esta función debe estar implicada en las elaboraciones del narcisismo respectivamente connotadas como ideal del yo y como yo ideal.

Para no darles una descripción a secas de este esquema — descripción que por esta misma razón correría el riesgo de parecer arbitraria, cosa que no es —, voy a introducirlo en primer lugar bajo la forma del comentario que suscitan los autores a quienes nos estamos refiriendo, en la medida en que se veían constreñidos por la necesidad de enfrentarse a un problema de pensamiento y de localización. Y ello para acentuar, no los aspectos negativos de su elaboración, en absoluto, sino más bien lo que tiene de positivo — esto siempre es más interesante.

Vemos, pues, que según dicen ellos el objeto es creado, propiamente hablando, por el instinto de destrucción, *Destruktionstrieb*, Tánatos, como lo llaman — digamos, ¿por qué no?, el odio. Sigámosles. Si es así, ¿queda algo del objeto tras el efecto destructivo? No es de ningún modo impensable. No sólo no es impensable, sino que en este punto encontramos aquello que nosotros mismos elaboramos de otra forma en lo que llamamos el campo de lo imaginario y sus efectos. Lo que queda, lo que sobrevive del objeto tras el efecto libidinal del *Trieb* de destrucción, tras la implicación del efecto tanatógeno, es precisamente lo que eterniza el objeto bajo el aspecto de una forma, es lo que lo fija para siempre como tipo en lo imaginario. Hay en la imagen algo que va más allá del movimiento, de lo mudable de la vida en el sentido de que la imagen sobrevive al viviente. Esto constituye uno de los primeros pasos del arte, para el *nous* antiguo — en la estatutaria se eterniza lo mortal. Tal es también, en nuestra elaboración del espejo, la función que desempeña de un manera determinada la imagen del sujeto. Cuando llega a percibir esta imagen, de pronto se le propone ahí algo en lo que no se limita a recibir la visión de una imagen en la que se reconozca. Esa imagen se presenta ya como una *Urbild* ideal, algo que al mismo tiempo va hacia delante y hacia atrás — algo de siempre, algo que subsiste de por sí, algo frente a lo cual él percibe sus propias fisuras de ser prematuro y se experimenta a sí mismo como todavía insuficientemente coordinado como para responder a ello en su totalidad.

Resulta muy chocante ver al niño pequeño — a veces recluido todavía en uno de esos aparatitos con los que empieza a tratar de llevar a cabo las primeras tentativas de marcha, y para quien hasta el gesto de tomar del brazo o de la mano están aún marcados por el estilo de la disimetría y de la inadecuación —, un ser todavía insuficientemente estabilizado, incluso en el plano del cerebelo, agitarse a pesar de todo, inclinarse, acercarse, revolverse con todo un gorjeo expresivo ante su propia imagen por poco que la pongan a su alcance, lo bastante baja, en un espejo. Así muestra de forma viva el contraste entre esa cosa que se puede dibujar, proyectada allí frente a él, que le atrae de tal forma que se obstina en jugar con ello, y eso incompleto que se manifiesta en sus propios gestos.

Es mi vieja temática del estadio del espejo, en la que veo una referencia ejemplar, altamente significativa. Nos permite presentificar los puntos clave — o los puntos-encrucijada — y concebir la renovación de esta posibilidad siempre abierta para el sujeto de un autoquebramiento, un autodesgarramiento, una automordedura, frente a lo que es al mismo tiempo él y otro. Hay una cierta dimensión de conflicto, que no tiene más solución que un *o bien..., o bien....* Es preciso, o bien tolerar al otro como una imagen insoportable que lo enajena de sí mismo, o bien quebrarla inmediatamente, derribarla, anular esa posición de ahí enfrente con el fin de conservar lo que es en este momento centro y pulsión de su ser, evocado por la imagen del

otro, ya sea especular o encarnada. El vínculo de la imagen con la agresividad es aquí completamente articulable.

A partir de ahí, ¿es concebible un desarrollo del individuo que desemboque en una suficiente consistencia del objeto y en la diversidad de la fase objetal? Puede decirse que se ha intentado. La dialéctica hegeliana del conflicto de las conciencias no es otra cosa, después de todo, más que un intento de elaboración del conjunto del mundo del saber humano a partir de un puro conflicto radicalmente imaginario y destructivo en su origen.

Como ustedes saben, ya he señalado en diversas ocasiones sus puntos críticos, sus hiancias. Sin renovar esta discusión hoy, digamos solamente que es imposible deducir desde este punto de partida radicalmente imaginario todo lo que la dialéctica hegeliana cree poder deducir de él. Las implicaciones, desconocidas para ella misma, que le permiten funcionar, no pueden en forma alguna conformarse con este soporte. Aunque la mano que se tiende — y puede ser una mano de un sujeto de muy temprana edad, créanme, como lo demuestra la observación directa más común —, si la mano que se tiende hacia la figura de su semejante está armada de una piedra — el niño no tiene necesidad de estar muy crecido para tener, si no la vocación, al menos el gesto de Caín — y si esta mano es detenida por otra mano, la del que es amenazado, y si esta piedra, juntos, la dejan, y entonces ésta constituye un objeto, quizás de acuerdo, o de disputa, pues bien, será, si ustedes quieren, la primera piedra de un mundo objetal, pero esto no irá más allá, sobre esto no se construirá nada.

Lo que resulta evocado como en un eco, en un armónico, es el apólogo de aquel que ha de *tirar la primera piedra*. En efecto, en primer lugar es preciso que esta piedra no la hayan tirado. Y que una vez que no la han tirado, no la tiren por ninguna otra cosa. Pero para que se funde algo que se abra a una dialéctica es preciso, más allá, que intervenga el registro del Otro con mayúscula.

Es lo que expresa el esquema. Si puede funcionar algo que supone la fecundidad de la propia relación narcisista, es en la medida en que el tercero, el Otro con mayúscula, interviene en la relación del yo con el otro con minúscula.

Ejemplifiquémoslo con un gesto del niño ante el espejo, gesto que es bien conocido y que no es difícil observar. El niño que está en los brazos del adulto es confrontado expresamente con su imagen. Al adulto, lo comprenda o no, le divierte. Entonces hay que dar toda su importancia a este gesto de la cabeza del niño que, incluso después de haber quedado cautivado por los primeros esbozos de juego que hace ante su propia imagen, se

vuelve hacia el adulto que le sostiene, sin que se pueda decir con certeza qué espera de ello, si es del orden de una conformidad o de un testimonio, pero la referencia al Otro desempeñará aquí una función esencial. Articular esta función de esta forma no es forzarla, ni lo es disponer de esta manera lo que se vinculará respectivamente con el yo ideal y con el ideal del yo en la continuación del desarrollo del sujeto.

De este Otro, en la medida en que el niño frente al espejo se vuelve hacia él, ¿qué puede llegarle? Nosotros decimos que no puede llegarle sino el signo *imagen de a*, esa imagen especular, deseable y destructiva al mismo tiempo, efectivamente deseada o no. He aquí lo que ocurre con aquel hacia quien el sujeto se vuelve, en el lugar mismo donde en ese momento se identifica, en la medida en que sostiene su identificación con la imagen especular.

Desde este momento original, apreciamos el carácter que llamaré antagonista del yo ideal. A saber, que en esta situación especular, se desdobla — y esta vez, en el Otro, para el Otro y mediante el Otro — el yo deseado, quiero decir deseado por él, y el yo auténtico, el *authent-Ich*, si ustedes me permiten introducir este término, que no tiene nada de tan nuevo en el contexto en cuestión — salvo que, en esta situación original, lo que está ahí es el ideal — me refiero al yo ideal y no al ideal del yo —, mientras que el auténtico yo, por su parte, todavía no ha advenido.

Será a través de la evolución, con todas las ambigüedades de la palabra, como nacerá el yo auténtico, y esta vez será amado a pesar de todo, a pesar de que no sea la perfección. Es así también como funciona, en todo el progreso, el yo ideal. Toda la continuación de su desarrollo, con su carácter de progreso, se produce contra viento y marea, con riesgo y desafío.

¿Cuál es aquí la función del ideal del yo? Me dirán ustedes — es el Otro, el Otro con mayúscula. Pero como ustedes deben de apreciar perfectamente, aquí el Otro está interesado tan sólo como el lugar desde donde se constituye la perpetua referencia del yo, en su oscilación patética, a esa imagen que se le ofrece y con la que se identifica. El yo no se presenta y no se sostiene — como problemático — sino a partir de la mirada del Otro con mayúscula. Que, a su vez, esta mirada sea interiorizada no significa que se confunda con el lugar y con el soporte que están ya constituidos como yo ideal. Esto significa otra cosa.

Nos dicen — es la introyección de ese Otro. Esto va muy lejos. Es suponer una relación de *Einfühlung* tan global como la que comporta la referencia a un ser, por su parte, organizado, el ser real que sostiene al niño frente a su espejo. Ahí — ustedes se dan cuenta — está toda la cuestión.

Aunque este punto tenga que ser hoy nuestro punto final, les diré enseguida en qué difiere mi solución de la solución clásicamente aportada. Es extraordinariamente importante fijarse en que, desde los primeros pasos de Freud en la articulación de la *Identifizierung* — a los que volveré a referirme enseguida, pues es algo que no se puede eludir —, ésta implica, incluso antes de que se esboce la situación del Edipo, una primera identificación con el padre en cuanto tal. ¿Le daba ya vueltas por la cabeza el padre? De cualquier modo, Freud le permite al sujeto una primera etapa de identificación con el padre, y desarrolla en este punto todo un refinamiento terminológico, llamándola *exquisit männlich,* exquisisitamente viril.

Esto ocurre en el desarrollo, no me cabe duda. No es una etapa lógica, sino una etapa del desarrollo que se sitúa antes de que se entable el conflicto del Edipo, hasta tal punto que Freud llega a escribir que a partir de esta identificación primordial surgiría el deseo por la madre y, como un efecto de retorno, el padre sería considerado un rival.

No estoy diciendo que esta etapa esté clínicamente fundada. Digo que el hecho de que le haya parecido necesaria a Freud no debe ser considerado una extravagancia o un desatino. Bien debe de haber una razón para que él exija esta etapa anterior, y la continuación de mi discurso tratará de mostrársela.

Freud habla luego de la identificación regresiva, la que resulta de la relación de amor, y ello en la medida en que el objeto se niega al amor. Ven ustedes ahí ya indicado por qué era preciso que hubiera un estadio de identificación primordial, pero ésta no es la única razón. El sujeto es pues capaz, mediante un proceso regresivo, de identificarse con el objeto que le decepciona en la llamada de amor.

Tras aportarnos estos dos modos de identificación en el capítulo "Die Identifizierung", Freud introduce el tercero, el viejo amigo a quien conocemos desde siempre, desde la observación de Dora, o sea, la identificación resultante de que el sujeto reconozca en el otro la situación total, global, en la que vive — la identificación histérica. Si nuestra histérica tiene una crisis, es porque en una sala en la que están agrupados los sujetos un poquito neuróticos y chiflados, la amiguita acaba de recibir aquella noche una carta de su amante. Es la identificación — en nuestro vocabulario — en el plano del deseo. Dejemos esto de lado por hoy.

Freud se detiene en su texto para decirnos expresamente que, en los dos primeros modos de identificación que son fundamentales, la identificación se produce siempre por *ein einziger Zug.*

He aquí algo que nos libra de muchas dificultades, y ello en virtud de más de una razón. En primer lugar, en virtud de lo que es concebible, lo cual no es nada que se pueda desdeñar. Segundo punto, esto converge con una noción que conocemos bien, la del significante.

Lo cual no significa que este *einziger Zug*, ese rasgo único, esté por este hecho dado como significante. En absoluto. Es bastante probable, si partimos de la dialéctica que trato de esbozar ante ustedes, que sea posiblemente un signo. Para decir que es un significante haría falta más. Hace falta que sea ulteriormente utilizado en, o que esté en relación con, una batería significante. Pero lo que define a este *ein einziger Zug* es el carácter puntual de la referencia original al Otro en la relación narcisista.

He aquí lo que responde a la pregunta — la mirada del Otro, que puede hacer bascular en todo momento la preferencia entre los dos hermanos gemelos, enemigos del yo y de la imagen del otro especular, ¿cómo la interioriza el sujeto? Esta mirada del Otro, debemos concebir que se interioriza mediante un signo. Con eso basta. *Ein einziger Zug.* No hay necesidad de todo un campo de organización y de una introyección masiva. Este punto I mayúscula del rasgo único, ese signo del asentimiento del Otro, de la elección de amor, sobre el cual el sujeto puede operar, se encuentra ahí en algún lugar y se ajusta en el desarrollo del juego del espejo. Basta con que el sujeto llegue a coincidir con él en su relación con el Otro, para que este pequeño signo, este *einziger Zug*, se encuentre a su disposición.

Hay razones para distinguir radicalmente entre el ideal del yo y el yo ideal. El primero es una introyección simbólica, mientras que el segundo es el origen de una proyección imaginaria. La satisfacción narcisista que se desarrolla en la relación con el yo ideal depende de la posibilidad de referencia a este término primordial que puede ser mono-formal, monosemántico, *ein einziger Zug.*

Esto es capital para todo el desarrollo de lo que tenemos que decir.

3

Si se me concede todavía un poco de tiempo, empezaré a recordar lo que tengo que considerar como ya establecido de nuestra teoría del amor.

El amor, dijimos, no se concibe sino en la perspectiva de la demanda. No hay amor más que para un ser que puede hablar. La dimensión, la

perspectiva, el registro del amor, se desarrolla, se perfila, se inscribe en lo que se puede llamar lo incondicional de la demanda.

Es lo que surge del hecho mismo de pedir, se pida lo que se pida — en la medida, no de que se pida algo, esto o aquello, sino de que en el registro y en el orden de la demanda como demanda pura ésta no es sino demanda de ser escuchada.

Yo diría más — de ser escuchada, ¿para qué? Pues bien, ser escuchada para algo que se podría llamar perfectamente *para nada.* Lo cual no significa que esto nos lleve muy lejos, porque el lugar del deseo está ya implicado en este *para nada.*

Precisamente porque la demanda es incondicional, no se trata del deseo de esto o de aquello, sino del deseo, sin más. Y por este motivo la metáfora del deseante — que les hice abordar por todos los lados al comienzo de este año — está implicada desde el principio.

La metáfora del deseante en el amor implica aquello a lo que dicha metáfora se ha sustituido en cuanto tal, es decir, el deseado. ¿Qué es lo que es deseado? Es el deseante en el otro — lo cual sólo puede producirse si el sujeto mismo está colocado como deseable. Es lo que pide en la demanda de amor.

Por fuerza tengo que recordarles en este nivel, antes de retomarlo en la continuación de nuestro discurso, que el amor — se lo he dicho siempre y lo encontramos como una exigencia por todas partes — es dar lo que no se tiene — y sólo se puede amar si se hace como si no se tuviese, aunque se tenga. El amor como respuesta implica el dominio del no tener.

No soy yo, fue Platón quien lo inventó — quien inventó que sólo la miseria, *Penía*, puede concebir el Amor, así como la idea de hacerse embarazar una noche de fiesta. Y, en efecto, dar lo que se tiene es la fiesta, no es el amor.

De ahí — les llevo un poco deprisa, pero verán ustedes cómo volveremos a caer sobre nuestros pies — de ahí que para el rico — esto es algo que existe, incluso se piensa en ello — amar exige siempre rehusar.

Incluso es algo que irrita. No sólo están irritados aquellos a quienes se les niega. Los que niegan, los ricos, no están más cómodos. La *Versagung* del rico está por todas partes. No es simplemente el rasgo de la avaricia, es mucho más constitutiva de la posición del rico, por mucho que se crea, y la temática del folclore, de *Griselda*, con todo lo que tiene de seductor — aunque en realidad es bastante indignante — está ahí para recordárnoslo.

Yo diría incluso, ya que estamos en ello — los ricos no tienen buena prensa. Dicho de otra manera, nosotros, los progresistas, no les queremos mucho. Desconfiemos. Quizás este odio contra el rico participe por una vía secreta de una rebelión contra el amor, simplemente. Dicho de otra manera, de una negación, de una *Verneinung* de las virtudes de la pobreza, que muy bien podría estar en el origen de cierto desconocimiento de lo que es el amor.

El resultado sociológico es, por otra parte, bastante curioso. Es que, evidentemente, de esta forma se les facilita a los ricos muchas de sus funciones, se atempera en ellos o, más exactamente, se les proporcionan mil excusas para escabullirse de su función de la fiesta. Ello no significa que sean más ricos por este motivo.

En resumen, para un analista es indudable que en el rico hay una gran dificultad para amar — algo que cierto predicador de Galilea había indicado de paso. Quizás, en este punto, más vale compadecer al rico que odiarle, a menos que después de todo el odiar no sea sino una modalidad del amar, lo cual es muy posible.

Lo que es seguro es que la riqueza tiene cierta tendencia a producir impotencia. Una vieja experiencia de analista me permite decirles que, en líneas generales, tengo este hecho por comprobado. Y ello explica ciertamente algunas cosas. La necesidad, por ejemplo, de dar rodeos. El rico está obligado a comprar, puesto que es rico. Y para desquitarse, para intentar recuperar la potencia, se esfuerza, cuando compra, en desvalorizar. Sale de él, lo hace para su comodidad. Con este fin, el medio más simple es, por ejemplo, no pagar. Así espera provocar, a veces, lo que nunca puede adquirir directamente, o sea, el deseo del Otro.

Pero dejemos ya a los ricos. Léon Bloy escribió cierto día *La mujer pobre* — estoy muy harto, desde hace algún tiempo estoy hablando constantemente de autores católicos, pero no es culpa mía si ya hace mucho encontré en ellos cosas muy interesantes. Me gustaría que alguien, un día, se percatara de las enormidades, de las cosas asombrosas — buenas acciones analíticas — que hay escondidas en este libro que se encuentra en el límite de lo soportable y que sólo un analista puede comprender — todavía no he visto a ninguno a quien le interesara. Pero también hubiera hecho bien escribiendo *La mujer rica.*

Es indudable que sólo la mujer puede encarnar dignamente la ferocidad de la riqueza. Pero en fin, con eso no basta, lo cual plantea para ella — y en especial para el que se postula para su amor — problemas muy particulares. Pero esto requeriría retomar la sexualidad femenina, y me disculpo por indicárselo tan sólo a modo de estímulo.

Como no podremos ir más lejos hoy, y como cuando hablamos del amor se trata, muy específicamente, de describir el campo donde deberemos decir cuál debe ser nuestro lugar en la transferencia, antes de dejarles quisiera indicar algo que no carece de relación con este discurso sobre la riqueza, diciéndoles unas breves palabras sobre el santo.

No aparece aquí del todo como un pelo en la sopa, porque todavía no hemos acabado con nuestro Claudel.

Como ustedes saben, al final de todo, en la solución que se da al problema del deseo en *El padre humillado* tenemos un santo. Es el llamado Orian, de quien se dice expresamente que si no quiere darle nada a la menuda Pensée — quien felizmente tiene armas suficientes como para quitárselo a la fuerza — es porque tiene demasiado, tiene demasiada felicidad, sólo eso, toda la felicidad, y no es cuestión de rebajar tamaña riqueza a una pequeña aventura — está dicho en el texto —, una de esas cosas que ocurren de esa manera, un *affaire* de tres noches en el hotel.

¡Qué historia más curiosa! Sea como sea, hacer psicología a propósito de la creación y pensar solamente que es un gran reprimido es ir un poco deprisa. Quizás Claudel lo era también, un gran reprimido. Pero lo que significa la creación poética, lo que significa la función que tiene Orian en esta tragedia, o sea, lo que nos interesa, es algo completamente distinto. Y esto es lo que deseo indicar haciéndoles notar que el santo es un rico. Sin duda, hace todo lo que puede para tener aspecto de pobre, eso es verdad, al menos en más de un ambiente — pero en esto, precisamente, es un rico, y tacaño donde los haya, porque la suya no es una riqueza de la que uno se desembarace fácilmente.

El santo se desplaza todo él en el dominio del tener. El santo renuncia quizás a algunas pequeñas cosas, pero es para poseerlo todo. Y si examinan ustedes la vida de los santos, verán que el santo sólo puede amar a Dios como a un nombre de su goce. Y su goce, en último término, es bastante monstruoso.

Aquí, en nuestros discursos, analíticos, hemos hablado de algunos términos humanos, entre los cuales se encuentra el héroe. Esta difícil cuestión del santo sólo la introduzco de una forma anecdótica, y más bien como un punto de apoyo, uno de esos que creo necesarios para situar nuestra posición.

Por supuesto, como ustedes pueden imaginar, no les incluyo entre los santos. Pero hay que decirlo. Porque, de no decirlo, lo que se desprendería, para muchos, es que ése es el ideal, como suelen decir.

Hay muchas cosas acerca de las cuales existe la tentación de decir, en lo que a nosotros se refiere, que ése sería el ideal. La cuestión del ideal está en el corazón de los problemas de la posición del analista. Esto es lo que ustedes verán desarrollarse en adelante, junto a lo que nos conviene abandonar de esta categoría.

7 DE JUNIO DE 1961

XXV

LA ANGUSTIA EN SU RELACIÓN CON EL DESEO

Lugar de la señal de angustia.
$a \neq i(a)$
El objeto insostenible.
El lugar del deseante puro.
El deseo, remedio contra la angustia.

(Falta el comienzo de la lección.)

1

Vamos a introducirnos enseguida en el meollo del problema tratado por Freud, que es el del sentido de la angustia. Iremos incluso más lejos, porque vamos a partir de la cuestión que se plantea desde el punto de vista económico, que consiste en saber — nos dice Freud — de dónde se toma la energía de la señal de angustia.

En la página 120 de *Inhibición, síntoma y angustia*, capítulo segundo, leo la frase siguiente – *Das Ich zieht die (vorbewusste) Besetzung von der zu verdrängenden Triebrepräsentanz ab und verwendet sie für die Unlust-(Angst)-Entbindung.* Traducción — El yo retira el investimiento preconsciente del *Triebrepräsentanz*, de aquello que, en la pulsión, es representante, representante que se debe reprimir. Lo transforma para desligar el displacer y el *Angst.*

No es cuestión de dar con una frase de Freud y luego ponerse ingenioso. Si les introduzco ahí, de entrada, es tras una madura reflexión, mediante una elección deliberada, para incitarles a releer este artículo en el plazo más breve.

En cuanto a nuestro discurso, dirijámoslo enseguida hacia lo más vivo de nuestros problemas. Ya he dicho lo bastante al respecto como para que

sospechen ustedes que la fórmula ($\$ \lozenge a$) debe de tener algo que ver con el momento en que nos encontramos de esta orientación, en que el fantasma no sólo está formulado, sino que es evocado, abordado, perseguido, de todas las maneras posibles. Para captar la necesidad de la fórmula hay que saber que, en este soporte del deseo, las funciones respectivas de los dos elementos y su relación funcional no pueden en modo alguno ser verbalizados mediante ningún atributo que sea exhaustivo, razón por la cual debo darles como soporte dos términos algebraicos y acumular a su alrededor las características en cuestión.

$\$$ está relacionado con el *fading* del sujeto, mientras que *a*, que es el otro con minúscula, está relacionado con el objeto del deseo. Esta simbolización tiene de por sí el efecto de mostrarles que el deseo no entraña una relación subjetiva simple con el objeto. No basta con decir que, en la relación del sujeto con el objeto, el deseo implica una mediación o un intermediario reflexivo — por ejemplo, como si sólo se tratara del sujeto pensándose tal como él se piensa en la relación de conocimiento con el objeto. Sobre eso se edificó toda una teoría del conocimiento que la teoría del deseo está destinada, precisamente, a volver a poner en cuestión. Algo así sería como para ponernos a temblar si otros antes que nosotros no hubieran puesto en tela de juicio el *pienso, luego soy* cartesiano.

Tomemos nuestra frase de hace un momento y tratemos de aplicarla. Lo cual no significa que yo les conduzca enseguida hasta el punto más extremo de mis resultados, sino que les llevo, mediante la siguiente interrogación, hasta medio camino. Es una cuestión problemática, destinada a orientarles, a producirles la ilusión de que son ustedes quienes están buscando — ilusión que, por otra parte, enseguida se realizará, porque no les digo la última palabra, lo que es heurístico no es sólo mi pregunta sino también mi método. Así, ¿qué quiere decir el desinvestimiento del *Triebrepräsentanz* si se aplica a nuestra propia formulación? Quiere decir que la angustia se produce cuando el investimiento de *a* minúscula se traslada al $\$$.

Pero el $\$$ no es algo inaprehensible y únicamente puede ser concebido como un lugar, porque ni siquiera es el punto de reflexividad del sujeto que en él se captaría, por ejemplo, como deseante. El sujeto no se capta como deseante. Sin embargo, en el fantasma, el lugar donde el sujeto podría, si me permiten la expresión, captarse en cuanto tal como deseante, siempre está reservado. Hasta tal punto está reservado, que comúnmente está ocupado por su homólogo que se produce en el piso inferior del grafo, *i(a)*. No está ocupado por esto forzosamente, pero sí las más de las veces.

Esto es lo que expresa la función de la imagen real del florero en la ilusión del florero invertido. Esta imagen se produce de tal manera que simula rodear la base de los tallos florales que simbolizan elegantemente el objeto *a*. De esto se trata en la imagen, o el espectro, narcisista, que cumple en el fantasma la ilusión de coaptarse al deseo, ilusión de tener tu objeto en la mano. En consecuencia, si $\$$ es este lugar que de vez en cuando puede volver a encontrarse vacío — o sea, que no se produzca en él nada satisfactorio en cuanto al surgimiento de la imagen —, podemos concebir que es quizás a eso, a su llamada, a lo que responde la producción de la señal de angustia.

Voy a tratar de mostrar este punto tan importante, acerca del cual podemos decir que el último artículo de Freud sobre el tema nos aporta casi todos los elementos para resolverlo, sin darle, hablando con propiedad, la última vuelta de tuerca. De momento la tuerca no está del todo apretada.

Digamos, con Freud, que la señal de angustia se produce en el yo. Sin embargo, gracias a nuestras formalizaciones, quizás podamos decir un poco más sobre este *en el yo*. Nuestras notaciones nos permitirán descomponer la pregunta, articularla más precisamente y franquear así algunos de los puntos en los que la cuestión conduce para Freud a un callejón sin salida.

Aquí, doy inmediatamente un salto.

2

En el momento en que Freud nos habla de la economía de la transformación necesaria para la producción de la señal, diciéndonos que no debe de ser necesaria una cantidad muy grande de energía para producir una señal, ya indica que hay una relación entre la producción de la señal y algo del orden de la *Verzicht*, de la renuncia, cercana a la *Versagung*, debido al hecho de que el sujeto está tachado. La *Verdrängung* del *Triebrepräsentanz* connota también la sustracción[1] del sujeto, que confirma ciertamente la pertinencia de nuestra notación $\$$.

El salto consiste en designarles aquí lo que les anuncio desde hace mucho tiempo como el lugar donde se sostiene verdaderamente el analista. Esto no quiere decir que lo ocupe en todo momento, pero es el lugar donde

1. *Dérobement*. [N. del T.]

está a la espera. La palabra esperar adquiere aquí todo su peso, teniendo en cuenta lo que veremos en relación con la función de la espera, la *Erwartung*, en la estructuración del lugar del $ en el fantasma.

He dicho que iba a dar un salto, es decir que no muestro enseguida adónde los llevo. Demos ahora los pasos para comprender de qué se trata.

Una cosa está dada — que la señal de la angustia se produce en algún lugar, en algún lugar que puede ocupar *i(a),* el yo en cuanto imagen del otro, el yo, fundamentalmente, como función de desconocimiento. Lo ocupa, este lugar, no en tanto que esta imagen lo ocupa, sino como lugar, o sea, que esta imagen puede encontrarse allí alguna vez disuelta.

Observen que no digo que sea la falta de la imagen lo que hace surgir la angustia. Digo lo que siempre he dicho, o sea, que la relación especular, la relación originaria del sujeto con la imagen especular, se instala en la reacción llamada de la agresividad.

Como ya indiqué en mi artículo sobre este tema, el estadio del espejo no carece de relación con la angustia. Incluso indiqué que el camino para captar, como en un corte transversal, la agresividad era orientarse en el sentido de la relación temporal. En efecto, no sólo hay relaciones espaciales que se referencian a la imagen especular cuando ésta empieza a animarse y se convierte en el otro encarnado, también hay una relación temporal — tengo prisa de verme semejante a él, pues de lo contrario, ¿dónde voy a estar?

Pero si se remiten ustedes a mis textos — quienes están atentos a mis obras saben que he tratado de la función de la prisa en lógica en un pequeño sofisma, el problema de los tres prisioneros — pueden ver que allí soy más prudente, y que si no llevo la fórmula hasta el final es por alguna razón. La función de la prisa, a saber, aquella función mediante la cual el hombre se precipita en su semejanza al hombre, no es la angustia. Para que la angustia se constituya es preciso que haya relación en el plano del deseo, y por eso ciertamente los llevo hoy de la mano hasta el fantasma para abordar el problema de la angustia.

Voy a mostrarles, por adelantado, adónde nos dirigimos, y volveremos atrás para dar pequeños rodeos de liebre.

¿Dónde está, pues, el analista en la relación del sujeto con el deseo? — en un objeto del deseo que suponemos, en este caso, que es un objeto portador de la amenaza en cuestión y que determina el *zu Verdrängen*, el *por reprimir.* Todo esto, ni que decir tiene, no es definitivo, pero ya que abordamos así el problema planteémonos la siguiente pregunta — ante un objeto peligroso, puesto que de eso se trata, ¿qué esperaría el sujeto, en condiciones ordinarias, de alguien que osara ocupar el lugar de compañero? El sujeto esperaría de su compañero que le diera una señal de peligro, la que, en caso de un peligro real, hace huir al sujeto.

Aquí estoy introduciendo lo que deploramos que Freud no introdujera en su dialéctica, porque verdaderamente había que hacerlo. Digo que el peligro interno es del todo comparable a un peligro externo y que el sujeto se esfuerza en evitarlo, tal y como se evita un peligro externo. Vean la articulación eficaz que esto nos ofrece para pensar lo que en verdad ocurre en psicología animal.

Todo el mundo sabe el papel que desempeña la señal tanto en los animales sociales como en los animales de rebaño. Cuando se presenta el enemigo del rebaño, el más astuto, o el vigía de entre las bestias del rebaño, está allí para olerlo, husmearlo, distinguirlo. La gacela o el antílope levantan el hocico, sueltan un pequeño bramido y nadie se hace esperar, todo el mundo se larga en la misma dirección. La señal como reacción ante un peligro en un complejo social, en el plano biológico, se puede distinguir por lo tanto en una sociedad observable. Pues bien, lo mismo ocurre con la señal de angustia — es del *alter ego*, del otro que constituye su yo, de quien el sujeto puede recibirla.

Hace mucho que me oyen ustedes advertirles de los peligros del altruismo. Desconfíen, les he dicho explícitamente, de las trampas del *Mitleid*, de la piedad, de lo que nos impide hacerle daño al otro, a la pobre chica, de forma que uno se casa con ella y, entonces, a aburrirse juntos por mucho tiempo — estoy simplificando. Sólo que, si bien ponerles en guardia contra los peligros del altruismo es simple humanidad, ello no significa que éste sea el último recurso, y por eso no soy, para el *x* a quien me dirijo en este caso, el abogado del diablo que le recuerde el principio de un sano egoísmo y le aparte de esa tendencia tan simpática consistente en no ser malvado. De hecho, el precioso *Mitleid*, el altruismo, no es más que la tapadera de otra cosa, y lo observarán ustedes siempre, pero a condición de mantenerse en el plano del análisis.

El que se asfixia en el *Mitleid* es un obsesivo, y el primer tiempo consiste en percatarse — con lo que yo les indico y con lo que toda la tradición moralista permite afirmar — de que lo que él respeta, eso que no quiere tocar en la imagen del otro, es su propia imagen. Si la intangibilidad, el carácter intocable de esta imagen no quedara cuidadosamente preservado, lo que surgiría sería en efecto la angustia.

Y la angustia, ¿frente a qué? — no frente al otro en el que él se contempla, ésa a la que acabo de llamar *la pobre chica*, que sólo lo es en su imagi-

nación, porque ella siempre es mucho más dura de lo que ustedes puedan imaginar. Frente a la *pobre chica,* el otro *a* le hace morir de miedo — no la imagen de sí mismo sino el objeto de su deseo.

De esta manera ilustro el siguiente punto, que es importante. Sin duda, la angustia se produce tópicamente en el lugar definido por *i(a)*, es decir, tal como lo articula la última formulación de Freud, en el lugar del yo, pero sólo hay señal de angustia en la medida en que se relaciona con un objeto de deseo, al perturbar éste precisamente el yo ideal, *i(a)*, originado en la imagen especular.

La señal de angustia tiene un vínculo absolutamente necesario con el objeto del deseo. Su función no se agota en la advertencia de que es preciso largarse. Aun cumpliendo esta función, la señal mantiene la relación con el objeto del deseo.

He aquí la clave y el resorte de lo que Freud acentúa tanto en este artículo como en otros lugares, de forma repetida y con este acento, eligiendo así los términos y de esa manera incisiva que en él es esclarecedora, distinguiendo la situación de angustia de la del peligro y de la de la *Hilflosigkeit*.

En la *Hilflosigkeit*, el desamparo, el sujeto está pura y simplemente trastornado, se ve desbordado por una situación que irrumpe y a la que no puede enfrentarse en modo alguno. Entre esto y huir — huida que, según el propio Napoleón, sin ser heroica es la solución más valiente en materia de amor —, hay otra solución, como nos indica Freud cuando destaca en la angustia su carácter de *Erwartung*.

Ahí está el elemento central. Una cosa es que podamos convertirla secundariamente en la razón para largarse, pero éste no es su carácter esencial. Su carácter esencial es la *Erwartung*, y esto es lo que designo cuando les digo que la angustia es el modo radical bajo el que se mantiene la relación con el deseo.

Cuando, por razones de resistencia, de defensa u otros mecanismos de anulación del objeto, el objeto desaparece, permanece lo que de él puede quedar, a saber, la *Erwartung*, la dirección hacia su lugar, lugar en el que entonces falta, en el que ya sólo se trata de un *unbestimmte Objekt*, o bien, como dice Freud, un objeto con el que estamos en una relación de *Löslichkeit*. Cuando nos encontramos en ese punto, la angustia es el último modo, el modo radical, con el que el sujeto sigue sosteniendo, aunque sea de una manera insostenible, la relación con el deseo.

3

Hay otras formas de sostener la relación con el deseo, que conciernen al carácter insostenible del objeto. Por eso, ciertamente, les explico que la histeria y la obsesión se pueden definir a partir de los dos estatutos del deseo que llamé para ustedes el deseo insatisfecho y el deseo imposible, instituido en su imposibilidad.

Pero bastaría con que dirigieran ahora sus miradas hacia la forma más radical de la neurosis, la fobia, a cuyo alrededor gira todo este discurso de Freud, para que vieran que sólo se puede definir por lo siguiente — está hecha para sostener la relación con el deseo bajo la forma de la angustia.

Sólo se debe añadir una cosa para definirla plenamente — como en la definición completa de la histeria y de la obsesión, es preciso añadir la metáfora del otro, en el punto en que el sujeto se ve como castrado, confrontado con el Otro con mayúscula. Dora desea, por ejemplo, a través del Sr. K., pero a quien ama no es a él, sino a la Sra. K. Se orienta hacia la que ama a través de aquel a quien desea. De la misma forma, debemos completar la fórmula de la fobia.

La fobia es, ciertamente, el mantenimiento de la relación con el deseo en la angustia, con un suplemento más preciso — el lugar del objeto como lo que está en el punto de mira de la angustia es ocupado por aquello que, a propósito de Juanito, les expliqué extensamente como la función del objeto fóbico, o sea, Φ, *Phi* mayúscula. En el objeto fóbico se trata ciertamente del falo, pero es un falo que adquiere el valor de todos los significantes, el del padre en este caso.

Lo notable en la observación de Juanito es la carencia y, al mismo tiempo, la presencia del padre — carencia en forma del padre real, presencia en la forma del padre simbólico, invasivo. Si todo esto puede intervenir en el mismo plano es porque el objeto de la fobia tiene la posibilidad infinita de sostener cierta función faltante o deficiente, deficiencia ante la cual, precisamente, el sujeto sucumbiría de no surgir en este lugar la angustia.

Una vez recorrido este breve circuito, pueden captar ustedes cómo la señal de angustia advierte de algo, y de algo muy importante en la clínica analítica y en la práctica. La angustia a la que están abiertos sus sujetos no es en absoluto, o no es únicamente, como se suele creer y como ustedes siempre buscan, interna al sujeto, si puedo expresarme así. Lo propio del neurótico es ser a este respecto, de acuerdo con la expresión del Sr. André Breton, un vaso comunicante. La angustia a la que se enfrenta vuestro neu-

rótico, la angustia como energía, es una angustia que él está muy acostumbrado a ir a recoger a montones, a derecha e izquierda, en uno u otro de los A mayúscula con los que se enfrenta. Es tan válida y útil para él como la de su propia cosecha. Si no lo tienen ustedes en cuenta en la economía de un análisis, cometerán grandes errores. En muchos casos tendrán que romperse la cabeza para saber de dónde viene, en determinada ocasión, cierto pequeño resurgimiento de angustia, cuando menos se lo esperen. No es necesariamente angustia de la suya, ésa de la que ya están ustedes avisados por la práctica de los meses anteriores de análisis. También cuenta la de los vecinos, además de la de ustedes.

Ustedes creen, por supuesto, que ya se orientarán. Saben que se les han hecho a este respecto algunas advertencias. Temo que esto no les advierta de nada porque, precisamente, lo que implica esta advertencia es que su angustia, la de ustedes, no debe intervenir. El análisis debe ser aséptico en lo que a su angustia se refiere.

¿Qué puede querer decir esto en el plano en el que trato de mantenerles este año, el plano sincrónico, que no aporta las comodidades de la diacronía? Que su angustia ya la hayan superado ustedes ampliamente en su análisis anterior no resuelve nada, porque lo que se trata de saber es en qué condición actual deben estar en lo referente a su deseo, para que no surja en ustedes, no sólo la señal de angustia sino la propia angustia, en la medida en que si surge es muy posible que se vierta de nuevo en la economía de su sujeto, y ello a medida que está más avanzado en el análisis, es decir, cuando va a buscar la vía de su deseo en el Otro con mayúscula que ustedes son para él.

De cualquier forma, para cerrar este primer bucle hay que hacer intervenir la función del Otro, A mayúscula, en relación con la posibilidad del surgimiento de la angustia como señal.

La referencia al rebaño muestra claramente que la señal se ejerce dentro de una función necesaria de comunicación imaginaria, y de este modo quiero que perciban que, si la angustia es una señal, ello significa que puede provenir de otro. Aun así, en la medida en que se trata de una relación con el deseo, la señal no se agota en la metáfora del peligro del enemigo del rebaño. En efecto, lo que distingue al rebaño humano del rebaño animal es que para cada sujeto, como todo el mundo sabe, salvo los que administran la psicología colectiva, el enemigo del rebaño es él.

En la referencia a la realidad del rebaño encontramos una interesante trasposición de lo que Freud nos articula bajo la forma del peligro interno. Encontramos precisamente la confirmación de lo que siempre les digo

— respecto a lo universal, lo individual y lo colectivo, son un único y mismo nivel. Lo que es verdadero en el plano de lo individual, ese peligro interno, es verdad también en el plano de lo colectivo. El peligro en el interior del sujeto es el mismo que el peligro en el interior del rebaño.

Esto se debe a la originalidad de la posición del deseo en cuanto tal. En en tanto que el deseo emerge para colmar la falta de certeza o de garantía, el sujeto se encuentra confrontado con lo que le importa en la medida en que no es únicamente un animal de rebaño. Quizás lo es, sólo que toda acción elemental por su parte, que seguramente existe, está gravemente perturbada por el hecho de encontrarse incluida, tanto en el plano colectivo como en el individual, en la relación con el significante.

El animal social, en el momento en que sale corriendo ante la señal que le da la bestia vigilante o algún otro, *es* el rebaño. Por su parte, el ser hablante es esencialmente la falta en ser de cierta relación con el discurso — surgida de una poesía, si ustedes quieren. Esta falta en ser, el sujeto sólo puede colmarla, ya se lo indiqué, mediante una acción que, como ustedes pueden percibir mejor en el contexto de este paralelismo, adquiere muy fácilmente, quizás siempre de forma radical, un carácter de huida hacia adelante.

Pero precisamente, esta acción, que no actúa en el plano de la coherencia ni de la defensa colectiva, no ordena el rebaño en absoluto. Por decirlo todo, en principio el rebaño no se ajusta demasiado a la acción del sujeto, por no decir que no quiere saber nada de ella. Y no sólo el rebaño — la realidad tampoco quiere saber nada de su acción, porque la realidad es precisamente la suma de las certidumbres acumuladas por la suma de una serie de acciones anteriores. La noticia siempre es mal recibida.

Esto es lo que nos permite situar correctamente, es decir de una forma que coincide con la experiencia, el hecho siempre sorprendente, aunque más o menos obvio, de la pequeña liberación de angustia que se produce cada vez que de verdad se trata del deseo del sujeto. En este punto nos encontramos al mismo tiempo en lo cotidiano y, esencialmente, en el punto vivo, en la raíz de nuestra experiencia.

Si el análisis no ha conseguido hacer comprender a los hombres que su deseo, en primer lugar, no es lo mismo que sus necesidades y, en segundo lugar, que el deseo presenta en sí mismo un carácter peligroso, de amenaza para el individuo, evidenciado por el carácter claramente amenazante que comporta para el rebaño — entonces me pregunto si alguna vez habrá servido para algo.

Se trata de ir trepando por un sendero y, ya que en ello estamos, vamos a proseguir planteando una pregunta insidiosa — ¿en qué debe consistir la *Versagung* del análisis? De esto, francamente, no les he dicho mucho más, pero les pregunto — la fecunda *Versagung* del análisis, ¿no es esto, que el analista le rehúsa al sujeto su angustia, la suya, del analista, y deja desnudo el lugar adonde es llamado como otro para dar la señal de angustia?

Observemos aquí cómo se perfila algo cuya indicación ya les di la última vez, cuando les dije que el lugar puro del analista, en tanto que podemos definirlo en y por el fantasma, sería el lugar del deseante puro.

La función del deseo se produce siempre en alguna parte, ya sea que el sujeto se sitúe en el lugar del *erómenos* o en el del *erómenon*. Por este motivo les hice recorrer a comienzos de año este largo desciframiento de la teoría del amor en *El Banquete*. Ahora sería preciso llegar a concebir que algún sujeto pueda sostener el lugar del puro deseante, es decir, abstraerse, escamotearse él mismo en la relación con el otro, de cualquier suposición de ser deseable. Lo que leyeron ustedes de las palabras, de las respuestas de Sócrates en *El Banquete*, les dará una idea de lo que les estoy diciendo.

Si algo se encarna y se significa en el episodio con Alcibíades es ciertamente esto. Por una parte, Sócrates afirma no conocer nada de las cosas del amor, y todo cuanto nos dicen de él es que es un deseante ardiente, inagotable. Pero cuando se trata de que se muestre en la posición del deseado frente a la agresión, pública, escandalosa, desencadenada, ebria, de Alcibíades, literalmente, se queda solo. No les digo que esto resuelva el problema, pero al menos es ilustrativo de lo que les comento, tiene un sentido que al menos se ha encarnado en alguna parte.

No soy el único a quien Sócrates le parece un enigma humano, un caso nunca visto y del que no se sabe qué hacer, se lo tome por donde se lo tome. Le pasa a todo el mundo, cada vez que alguien se plantea verdaderamente la pregunta — ¿De qué estaba hecho ese tipo? ¿Y por qué sembró el desorden por todas partes sólo con aparecer y contar pequeñas historias que parecen cosas de todos los días?

Me gustaría que nos detuviéramos un poco en lo que se refiere al lugar del deseante. Es como un eco, rima con lo que llamaré el lugar del orante en la oración, porque en la oración el orante se ve orando. No hay oración sin que el orante se vea orando.

Esta mañana me acordé de Príamo. Es el orante tipo, que le reclama a Aquiles el cuerpo del último, o casi, de sus hijos. En todo caso, este Héctor, le importa.

¿Qué le cuenta a Aquiles? No le habla demasiado de Héctor, para empezar, porque no es fácil hablar en el estado en que se encuentra en ese momento, y luego porque, al parecer, cada vez que se trata del Héctor vivo, Aquiles, que ni se encuentra cómodo ni es amo de sus impulsos, empieza a enfurecerse, aunque haya recibido instrucciones divinas de su madre Tetis, que ha venido para decirle — El gran jefe quiere que le devuelvas a Príamo su hijo Héctor, y ha venido a visitarme expresamente por este motivo.

Príamo no hace demasiada psicología. Por el solo hecho de estar en posición de orante, presentifica en su demanda misma el personaje del orante. La oración de Príamo resuena desde el origen de nuestros tiempos, porque aunque no hayan leído la *Ilíada*, este episodio está ahí, circulando entre todos ustedes a través de todos los modelos por él engendrados. Y en su oración Príamo desdobla su personaje con otro, que se inserta y es descrito en su oración como alguien que no está presente, a saber, Peleo, el padre de Aquiles. Es Príamo quien reza, pero es necesario que su oración pase por otro. Invoca, no ya al padre de Aquiles, sino a la figura de un padre que quizás está en ese mismo instante muy preocupado porque sus vecinos le juegan una mala pasada, pero sabe que todavía tiene un hijo, Aquiles. De esta forma, encontrarán ustedes en toda esta oración lo que llamo el lugar del orante en el interior mismo del discurso del que reza.

El deseante no es lo mismo, por eso doy este rodeo. El deseante en cuanto tal no puede decir nada de sí mismo, salvo aboliéndose como deseante. Esto es lo que define el lugar puro del sujeto en cuanto deseante. Toda tentativa de articularse es, a este nivel, vana, hasta la síncopa del lenguaje es impotente para decir, porque no bien dice, el sujeto ya no es más que un pedigüeño, pasa al registro de la demanda y es otra cosa.

Esto no es menos importante cuando se trata de formular lo que, en esta respuesta al otro que constituye el análisis, traza la forma específica del lugar del analista.

Hoy terminaré con un planteamiento que todavía añadirán quizás una fórmula en *impasse* que se sumará a todas las que ya parece ir sirviéndoles. He aquí la fórmula, y tiene ciertamente algún interés, porque completa los elementos cuyo circuito acabo de designar — si la angustia es lo que les he dicho, una relación de sostén respecto al deseo allí donde el objeto falta, el deseo, invirtiendo los términos, es un remedio para la angustia.

Esto se ve constantemente en la práctica. El neurotiquillo más insignificante sabe bastante de eso, incluso más que ustedes. El apoyo que se encuentra en el deseo, por incómodo que sea, con toda su retahíla de culpabi-

lidad, es de todas formas algo mucho más cómodo de sostener que la posición de angustia, de tal forma que, en suma, para alguien un poco astuto y experimentado — me refiero al analista —, es conveniente tener siempre a mano algún deseo bien provisto, para no exponerse a poner en juego en el análisis un *quantum* de angustia que no sería oportuno, ni bienvenido.

¿Es aquí adonde quiero llevarles? No, sin duda, no es fácil reconocer con las manos las paredes del pasillo. La cuestión no es el expediente del deseo, es una cierta relación con el deseo, que no debiera ir sosteniéndose a pequeños plazos.

En nuestro próximo encuentro retomaremos esta distinción, inaugurada la vez pasada, de la relación del sujeto con el yo ideal y el ideal del yo. Esto nos permitirá orientarnos en la verdadera tópica del deseo, gracias a la función del *einziger Zug*, que distingue fundamentalmente el ideal del yo y así permite definir la función del objeto en sus relaciones con la función narcisista.

Esto es lo que espero poder llevar a buen puerto en nuestro próximo encuentro, poniéndolo bajo el exergo de la fórmula de Píndaro — *Sueño de una sombra, el hombre*, escribe en los últimos versos de su octava *Pítica*.

14 DE JUNIO DE 1961

XXVI

SUEÑO DE UNA SOMBRA, EL HOMBRE

La mosca en el campo del Otro.
El hombre, con el analista, se despierta.
Abraham y el amor parcial.
Del narcisismo al objeto.
El zorro y la punta de su hocico.

Hoy trataremos de decir algunas cosas sobre el tema de la identificación, en la medida en que — ya lo habrán captado ustedes, espero — nos vemos llevados a él como al término último de la cuestión precisa a cuyo alrededor hemos hecho girar este año nuestra tentativa de elucidación de la transferencia.

Les anuncié que empezaría bajo el signo de la célebre jaculatoria de Píndaro, en la octava *Pítica*, dedicada a Aristómenes, luchador de Egina, vencedor de los Juegos:

Ἐπάμεροι· τι δέ τις; τί δ' οὔ τις; σκιᾶς ὄναρ
ἄνθρωπος.

Sueño de una sombra, el hombre.

No es casual que haga hincapié en la necesidad de distinguir dos niveles concretos en la identificación, distinción evidente, fenomenológicamente al alcance de cualquiera — el yo ideal no se confunde con el ideal del yo. El psicólogo puede descubrirlo por sí solo y, por otra parte, no deja de hacerlo. Que la cosa es igualmente importante en la articulación de la dialéctica freudiana, nos lo confirma, por ejemplo, el trabajo que mencionaba la última vez, del Sr. Stein, sobre la identificación primaria, que termina con el reconocimiento de algo que permanece todavía oscuro, o sea, la diferencia entre las dos series que Freud distingue y destaca como las identificaciones del yo y las identificaciones del ideal del yo.

1

Tomemos, pues, el pequeño esquema con el que ya empiezan ustedes a familiarizarse, y que volverán a encontrar cuando trabajen con calma con el número seis de la revista *La Psychanalyse*, que está a punto de aparecer.

La ilusión aquí representada, llamada del florero invertido, sólo puede producirse para el ojo que se sitúa en algún lugar en el interior del cono producido de este modo por el punto de unión del límite del espejo esférico con el foco donde debe producirse la ilusión. Ustedes saben que esta ilusión, que es una imagen real, nos sirve para metaforizar lo que llamo el *i* de *a*, escrito *i(a)*, que es el soporte de la función de la imagen especular. Dicho de otra manera, es la imagen especular en cuanto tal, cargada con el tono, el acento especial del poder de fascinación, del investimiento propio que le corresponde en el registro libidinal, aunque distinguido por Freud bajo el término de investimiento narcisista. La función *i(a)* es la función central del investimiento narcisista.

Estas palabras no bastan para definir todas las relaciones e incidencias en las que veremos aparecer dicha función. Lo que hoy diremos les permitirá a ustedes precisar de qué se trata, porque es también lo que yo llamo la función del yo ideal, en tanto que distinta de la del ideal del yo y opuesta a ella.

Estoy trazando la puesta en función del Otro en tanto que es el Otro del sujeto hablante, en tanto que a través de él, como lugar de la palabra, interviene la incidencia del significante para todo sujeto — para todo sujeto con quien tengamos que ver como psicoanalistas. Podemos fijar allí el lugar de lo que funcionará como ideal del yo.

En el esquemita, tal como lo verán publicado en la revista, se percatarán de que el S, que está ahí como figuración de la función del sujeto, es puramente virtual. Esta función es, si puedo expresarme así, una necesidad del pensamiento, la misma que está en el origen de la teoría del conocimiento, a saber, que no podríamos concebir nada como objeto que no esté sostenido por el sujeto. Pero, como analistas, ponemos en cuestión precisamente su existencia real. En efecto, ponemos al descubierto que el sujeto del que nos ocupamos, por el hecho de ser esencialmente un sujeto que habla, no puede de ningún modo confundirse con el sujeto del conocimiento. En verdad es por mi parte una verdad de Perogrullo haberles recordado a los analistas que el sujeto no es para nosotros el sujeto del conocimiento, sino el sujeto del inconsciente. No se trata de especular sobre él como la

pura transparencia del pensamiento para sí mismo, porque es precisamente contra esto contra lo que nos alzamos. Que el pensamiento sea transparente es una pura ilusión.

Sé qué insurrección puedo provocar en este punto decisivo en el espíritu de un filósofo. Créanme, ya he tenido discusiones lo bastante profundas con algunos que sostienen la posición cartesiana como para poder decir que hay manera de entendernos. Pero dejo de lado este debate, que no es lo que nos interesa hoy.

Este sujeto, pues, presente en nuestro esquema, está en posición de no acceder sino mediante un artificio a la captación de la imagen real que se produce en *i(a)*. Esto es porque él no se encuentra ahí, y sólo se situará en ese punto a través del espejo del Otro. Como él no es nada, no puede verse ahí. Por otra parte, en ese espejo no se busca a sí mismo como sujeto.

Hace mucho tiempo, poco después de la guerra, en Bonneval, en mi discurso de la causalidad psíquica, hablé de *espejo sin superficie donde no se refleja nada*. Esta expresión enigmática podía prestarse entonces a confusión con no sé qué ejercicio de ascesis más o menos místico. Reconozcan hoy lo que quise decir, o, más exactamente, empiecen a presentir en ello que en la función del analista como espejo de lo que se trata no es del espejo de la asunción especular. Hablo del lugar que debe sostener él, el analista, aunque donde debe producirse la imagen especular virtual es en el espejo.

Esta imagen que está aquí, en *i'(a)*, es ciertamente la que el sujeto ve en el Otro, pero sólo la ve en la medida en que él está en un lugar que no se confunde con el lugar de lo que se refleja. Ninguna condición le obliga a estar en el lugar del *i(a)* para verse en *i'(a)*.

Algunas condiciones le fuerzan de todas formas a estar en un determinado campo, el dibujado por las líneas que limitan un determinado volumen cónico. ¿Por qué, pues, en este esquema originario, puse S en el punto donde lo encontrarán ustedes en la figura que publiqué? Nada implica que esté ahí en vez de en alguna otra parte. Está ahí, en principio, porque respecto a la orientación de la figura lo ven ustedes aparecer de alguna manera detrás de *i(a)*, y esta posición no deja de tener una correspondencia fenomenológica, que expresa bastante bien la fórmula, de ningún modo casual, *una idea detrás de la cabeza*.[1] Entonces, ¿por qué las ideas que generalmente son las que nos sostienen, serían calificadas de ideas que están *de-*

1. *Avoir une idée derrière la tête*. Tener una idea en la cabeza. [N. del T.]

trás de la cabeza? No en vano el analista se mantiene detrás del paciente. De la misma forma, volveremos a encontrarnos enseguida con la temática de lo que está delante y de lo que está detrás.

Sea como fuere, la posición de S en el campo del Otro, es decir, en el campo virtual que desarrolla el Otro mediante su presencia como campo de reflexión, sólo es localizable allí en un punto I mayúscula, en tanto que es distinto del lugar donde se proyecta *i'(a)*. Dado que esta distinción es no sólo posible, sino común, el sujeto puede aprehender lo que tiene de profundamente ilusoria su identificación narcisista. Está la sombra, *der Schatten,* dice en algún lugar Freud, y precisamente a propósito del *verlorenes Objekt*, del objeto perdido, en el trabajo del duelo. Si *der Schatten*, la sombra, la opacidad esencial que aporta a la relación con el objeto su estructura narcisista, es superable, ello es en la medida en que el sujeto puede identificarse en otra parte.

El Otro, lo hemos ilustrado en la forma en que es legítimo que lo ilustremos — un espejo. Es la forma en que lo capta la filosofía existencialista, y lo capta con exclusión de toda otra cosa, lo cual constituye su limitación. El Otro, dice, es aquel que devuelve nuestra imagen. Ahora bien, si el Otro no es más que aquel que me devuelve mi imagen, yo no soy, en efecto, nada más que lo que me veo ser. Literalmente, yo soy Otro con mayúscula en la medida en que él mismo, si existe, ve lo mismo que yo. Él también me ve en mi lugar. ¿Cómo saber si lo que me veo ser allá no es todo lo que hay? La más simple de las hipótesis es, ciertamente, suponer al Otro como un espejo vivo, de tal forma que, cuando lo miro, es él quien se mira en mí y quien se ve en mi lugar, en el lugar que yo ocupo en él. Si bien no es nada más que su propia mirada, él es quien funda lo verdadero de esta mirada.

Para disipar este espejismo, basta, es preciso, sucede todos los días, algo que el otro día les representé como el gesto de la cabeza del niño que se vuelve hacia quien le sostiene. No hace falta tanto, apenas nada. Un relámpago, pero ya es demasiado decir, porque un relámpago siempre ha pasado por ser nada menos que el propio signo del Padre de los dioses — y no en vano lo destaco. El vuelo de una mosca, si entra en este campo, basta para hacer que yo me localice en otra parte, para arrastrarme fuera del campo cónico de visibilidad del *i(a)*.

No crean que me divierto trayendo aquí a la mosca o a la avispa, o cualquier cosa que haga ruido, que nos sorprenda — porque, como ustedes saben bien, tal es el objeto electivo, suficiente en su carácter mínimo, para constituir lo que llamo el significante de una fobia. Esta clase de objeto puede tener una función operatoria del todo suficiente para poner en cuestión la realidad y la consistencia de la ilusión del yo. Basta con que se mueva en el campo del Otro cualquier cosa que desempeñe el papel de punto de soporte del sujeto, para que, con ocasión de una de esas desviaciones, se pueda disipar, vacile, se ponga en cuestión la consistencia del Otro, o más precisamente de lo que está ahí como campo del investimiento narcisista.

En efecto, si se sigue con todo rigor la enseñanza de Freud, aunque el campo del investimiento narcisista sea central y esencial, aunque a su alrededor se juegue todo el destino del deseo humano, no sólo está este campo. La prueba de ello es que Freud, en el mismo momento en que introduce este campo en la *Einführung*, distingue otro, el de la relación con el objeto arcaico, el campo nutricio del objeto materno. Este otro campo, que adquiere su valor en la dialéctica freudiana por el hecho de distinguirse como perteneciente a otro orden, y que es, si yo lo entiendo bien, lo que el Sr. Stein ha identificado en su trabajo sobre el término de la identificación primaria, para nosotros — esto es lo nuevo que yo introduzco — está estructurado de forma originaria, radical, por la presencia del significante en cuanto tal.

Si lo introduzco, no es tan sólo por el placer de aportar una articulación nueva de lo que sin duda es siempre el mismo campo, sino porque la función del significante es aquí decisiva. Gracias a ella, lo que proviene de este campo le abre al sujeto la posibilidad de salir de la pura y simple captura en el campo narcisista. Y sólo indicando como esencial la función del elemento significante podemos introducir esclarecimientos, posibilidades de distinción requeridas imperiosamente — voy a mostrárselo — por las cuestiones clínicas más concretas. Únicamente si se introduce la articulación del significante en la estructuración del campo del Otro se pueden resolver cuestiones clínicas que hasta ahora han quedado sin resolver y que se prestan, por esta razón, a confusiones irreductibles.

En otros términos, σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος, *Sueño de una sombra, el hombre*. Es debido a mi sueño — porque me desplazo en el campo del sueño en la medida en que es el campo de errancia del significante — por lo que puedo entrever la posibilidad de disipar los efectos de la sombra y saber que no es sino una sombra. Por supuesto, hay algo que puedo no saber todavía por mucho tiempo — que sueño. Pero ya en el plano y en el campo del sueño, si sé interrogarlo bien y articularlo, no sólo triunfo sobre la sombra, sino que tengo un primer acceso a la idea de que hay algo más real que la sombra, que existe, en primer lugar y por lo menos, lo real del deseo, del que dicha sombra me separa.

Me dirán ustedes que el mundo de lo real no es el mundo de mis deseos, pero la dialéctica freudiana nos enseña también que no procedo en el mundo de los objetos sino por la vía de los obstáculos que se oponen a mi deseo. El objeto es *ob*. El objeto se encuentra a través de las objeciones. Si el primer paso hacia la realidad se produce en el plano del sueño y en el sueño, que yo alcance esta realidad supone, sin duda, que me despierte. Pero este despertar no basta con definirlo topológicamente diciendo que lo que me despierta es que haya un poco demasiado de realidad en mi sueño. El despertar se produce, de hecho, cuando aparece en el sueño la satisfacción de la demanda. No es habitual, pero sucede.

La vía analítica de la verdad sobre el hombre nos ha enseñado qué es el despertar, y entrevemos adónde se dirige la demanda. El analista articula lo que el hombre demanda. Con el analista, el hombre se despierta. Se percata de que desde el millón de años que hace que la especie humana está ahí no ha dejado de ser necrófaga. Tal es la última palabra de lo que Freud articula, bajo el nombre de identificación primaria, de la primera especie de identificación — el hombre no ha dejado en absoluto de comerse a sus muertos, aunque durante un breve espacio de tiempo haya imaginado que repudiaba irreductiblemente el canibalismo.

Era importante indicar aquí que, precisamente en el mismo camino en que se nos muestra que el deseo es un deseo de sueño, que el deseo tiene la misma estructura que el sueño, se dio el primer paso correcto respecto a qué es el camino hacia la realidad.

Si demostramos ser más fuertes que la sombra es, en primer lugar, a causa del sueño y en el campo del sueño.

2

Ahora que he articulado las relaciones de *i(a)* con I de tal forma que, me excuso por ello, todavía no han podido ver ustedes sus pormenores clínicos, vamos a mostrar las relaciones de este juego de parejas con *a* minúscula, el objeto del deseo. Esto es lo que nos importa, y mi discurso precedente lo implica en la medida en que es suficiente para guiarnos en las relaciones con *i(a)*.

Luego retomaré lo que, aparte de la experiencia masiva del sueño, justifica el énfasis que he puesto en la función del significante en el campo

del Otro. Cada vez que son invocadas las identificaciones del ideal del yo — por ejemplo en la introyección del duelo a cuyo alrededor hizo girar Freud una porción esencial de su concepción de la identificación —, verán ustedes cómo si se examina la articulación clínica nunca se trata de una identificación masiva que, respecto a la identificación narcisista a la que contraataca, sea como envolvente, de ser a ser.

Para ilustrar lo que acabo de decir, surge la imagen de los íconos cristianos — la madre respecto al niño que sostiene sobre sus rodillas. Esta figuración no es en absoluto casual, créanlo — la madre envuelve al niño. Si en las identificaciones se tratara de esta relación, la identificación anaclítica debería ser, respecto a la identificación narcisista, como un florero que contiene en el interior un mundo más limitado.

Les diré que, de entre las lecturas más demostrativas a este respecto, la que se debe hacer es la del *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Libido* de Karl Abraham, el *Ensayo sobre la historia del desarrollo de la libido,* publicado en 1924.

En este artículo no se trata sino de esto — de las consecuencias que se deben extraer de lo que Freud acaba de aportar en relación con el mecanismo del duelo y las identificaciones que éste representa. De entre las muy numerosas ilustraciones clínicas que da Abraham de la realidad de este mecanismo, no hay un solo ejemplo donde no resulte palpable sin ambigüedad que se trata siempre de la introyección, no de la realidad de otro, en lo que ésta tiene de envolvente, amplio, masivo, incluso a veces confuso, sino siempre de la de *ein einziger Zug*, de un solo rasgo. Las ilustraciones que él da van muy lejos, porque en realidad, bajo el título de un *Versuch* sobre el desarrollo de la libido, se trata únicamente de la función de lo parcial en la identificación, y esto de forma concurrente con la investigación sobre el desarrollo y amparándose en esta investigación, a menos que ésta sea la excusa o una subdivisión.

En efecto, fue en este trabajo donde Karl Abraham introdujo la noción de lo que equivocadamente llaman la concepción del objeto parcial, que luego circuló por todo el análisis y fue la piedra sobre la que se edificó una considerable teorización acerca de las neurosis y las perversiones. Les mostraré de qué se trata, antes de volver a las brillantes ilustraciones que se dan de esta noción.

Bastará con que les indique adónde deben ir a buscar las cosas, allí donde se encuentran, y se darán cuenta de que no hay réplica posible a lo que aquí formulo, a saber, que el artículo de Abraham sólo tiene sentido e importancia en la medida en que cada página suya es la ilustración de lo ca-

racterístico de la identificación como identificación del ideal del yo — es una identificación por rasgos aislados, cada uno de los cuales es único, por rasgos que tienen estructura de significante.

Lo cual, por otra parte, nos obliga a examinar un poco más detenidamente lo que es preciso distinguir de esto si se quiere ver claro. En efecto, en el mismo contexto y no sin razón, resulta que Abraham introduce lo que se designa como la función del objeto parcial. De esto precisamente se tratará en lo referente a las relaciones de *i(a)* con *a*.

Si leen ustedes a Abraham, encontrarán esta expresión, *Die Objekt Partialliebe*, el amor parcial del objeto. El objeto de este amor, el objeto más que ejemplar, el único verdadero objeto, aunque puedan inscribirse otros en la misma estructura, es el falo. He aquí lo que destaca Abraham. ¿Cómo concibe en su texto la ruptura, la disyunción que le da al falo su valor de objeto privilegiado? En cada una de sus páginas nos presenta lo que está en juego de la forma siguiente.

El amor parcial del objeto, ¿qué quiere decir esto para Abraham? No es el amor de lo que caerá de la operación con el nombre de falo. Es ciertamente el amor próximo a acceder al objeto normal, al amor del otro sexo, al amor que comporta ese estado capital, estructurante, estructural, que llamamos el estadio fálico, es ciertamente el amor del otro, lo más completo posible — menos los genitales.

Abraham da como ejemplos clínicos dos casos de mujeres histéricas que han tenido con el padre ciertas relaciones enteramente fundadas en cambios de relación. En el primer caso, tras una relación traumática con el padre, éste ya sólo es aprehendido por la paciente por su valor fálico, pero he aquí que, después del tratamiento, aparece en los sueños con su imagen completa, con la salvedad de que está censurada a la altura de los genitales mediante la desaparición de vello pubiano. Todos los ejemplos van en esta dirección — el amor parcial del objeto, amor del objeto menos los genitales, da su fundamento a la separación imaginaria del falo, que en adelante interviene como función central y ejemplar.

El falo es la función axial, diría yo, porque nos permite situar lo que se distingue de él, a saber, *a* — y, en *a* minúscula en cuanto *a* minúscula, la función general del objeto del deseo. En el corazón de la función *a* minúscula, que permite agrupar los distintos modos posibles de objeto que intervienen en el fantasma, está el falo. Es el objeto, ya lo he dicho, que permite situar su serie, el punto de origen, hacia atrás y hacia delante.

Lo importante está articulado en la página 89 de la edición original, donde Abraham advierte, en una breve nota, que el amor del objeto con

exclusión de los genitales nos parece el estadio del desarrollo psicosexual coincidente en el tiempo con el estadio del desarrollo fálico. Y añade que ambos no sólo están vinculados por una coincidencia temporal, sino por relaciones internas mucho más estrechas, y que los síntomas histéricos se pueden entender como el negativo de esta función definida como la exclusión del genital.

Hacía mucho que no releía este texto, y había confiado la tarea de hacerlo a dos de ustedes. Quizá no estaría mal que supieran que en él es manifiesta la fórmula algebraica que doy del fantasma histérico. Por ahora quiero que se percaten de otra cosa, que se encuentra también en el texto, pero que nadie, creo yo, ha advertido.

Abraham se pregunta de dónde proviene el empecinamiento y, por decirlo todo, la saña — término que introduzco yo, pero que justifican las líneas anteriores —, que ya surge en el plano imaginario, por castrar al otro en el punto sensible. A esto responde él diciendo — *Wir müssen ausserdem in Betracht ziehen, dass bei jedem Menschen das eigene Genitale stärker als irgendein anderer Körperteil mit narzisstischer Liebe besetz ist*. Así, debemos tomar en consideración el hecho de que en todo hombre, lo que son propiamente los genitales están investidos con mayor fuerza que cualquier otra parte del cuerpo en el campo narcisista. Y para que no quepa ninguna ambigüedad respecto a su pensamiento, Abraham precisa que esto justamente se corresponde con el hecho de que en el plano del objeto, en vez de los genitales, tiene que estar investida cualquier otra cosa.

No sé si ustedes se dan cuenta de todo lo que implica semejante modificación, que no queda aislada como si fuera un lapsus de escritura, sino que todo indica que es la base misma que subyace al pensamiento de Abraham. Yo no me siento capaz de dejar esto atrás alegremente como si se tratara de una verdad común. Pese a la evidencia y a la necesidad de una articulación así, que yo sepa, hasta ahora nadie la había indicado.

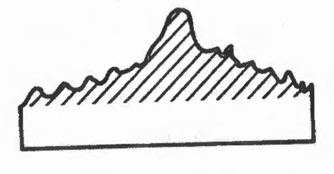
Tratemos de comprender esto en la pizarra. He aquí el campo del cuerpo propio, el campo narcisista. El único interés de haber mencionado aquí el narcisismo es mostrarnos que de lo que depende el proceso del progreso del investimiento es de los avatares del narcisismo. Tratemos de representar algo que responda a lo que nos dicen, o sea, que el investimiento no es en ningún lugar tan fuerte como en los genitales. Llegamos a este gráfico, donde esto representa el perfil del investimiento narcisista.

¿Qué ocurre ahora con el investimiento objetal? Si hemos de darle a la frase de Abraham su valor de razón, implica que, contrariamente a lo que

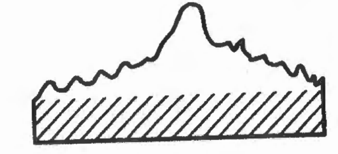
se podría pensar en un principio, no es que las energías se sustraigan desde arriba para ser transferidas al objeto, no son las regiones más investidas las que se descargan para empezar a darle algún investimiento al objeto. En el pensamiento de Abraham, en la medida en que todo su libro lo exige — si no, ese libro ya no tiene ningún sentido —, donde se produce la toma de energía del investimiento libidinal es, por el contrario, en los niveles de investimiento más bajos.

Abraham nos lo explica de la forma más clara — si los genitales no están investidos en el objeto, es en la medida en que en el sujeto permanecen investidos.

Es absolutamente imposible entenderlo de otra manera.



Investimiento narcisista



Investimiento objetal

3

Reflexionen un poco — ¿acaso todo esto no nos conduce a una observación de mucha mayor importancia de lo que se podría creer?

En efecto, hay algo de lo que nadie parece percatarse respecto al estadio del espejo y la función de la imagen especular. Si donde se regula la comunicación es en el plano de la relación especular, la inversión, o el vertido, o la interversión, que tiene lugar entre el objeto narcisista y el otro objeto, ¿acaso no debemos dar muestras de un poco de imaginación y destacar lo que de ello resulta? Si el centro organizador, en lo imaginario, de la relación con el otro como sexual, o como no sexual, se sitúa en el hombre en el estadio especular, ¿no vale la pena detenerse en lo siguiente, que

nunca advierte nadie? — esta economía tiene una relación íntima con la cara, con la relación cara a cara.

Empleamos a menudo este término dándole un determinado énfasis, pero no parece que se haya destacado del todo lo que esto tiene de original — a la relación genital *a tergo* se la llama relación *more canis*. No iban a ser gatos, nunca mejor dicho. Bastaría con pensar en aquellas mujeres-gato para decirse que quizás haya algo decisivo en la estructuración imaginaria por lo que, en la gran mayoría de las especies, la relación con el objeto del deseo esté por estructura destinada a ser por detrás — consiste en cubrir o en ser cubierto. Raras son las especies en las que eso tiene que ocurrir por delante. En la nuestra, de creer tanto en la experiencia del estadio del espejo como en lo que en ella he tratado de encontrar, el momento sensible de la aprehensión del objeto es decisivo. Me refiero a aquel objeto definido por el hecho de que, en el animal erecto, con la aparición de su cara ventral se produce algo esencial. Este hecho es capital.

Me parece que todavía no se han destacado claramente todas sus consecuencias en lo que llamaré las diversas posiciones fundamentales del erotismo. No es que no veamos sus características aquí o allá, ni que los autores no hayan observado hace tiempo que casi todas las escenas primitivas evocan y reproducen la perspectiva de un coito *a tergo*, y que insistan en ello. ¿Por qué? No me entretengo en cierto número de indicaciones que podrían ordenarse en esta dirección, para señalarles que es bastante notable que los objetos que resultan tener un valor aislado en la composición imaginaria del psiquismo humano, y muy precisamente como objetos parciales, no sólo estén situados delante sino que sean, si me permiten la expresión, emergentes.

Si tomamos como medida una superficie vertical paralela a la superficie del espejo y ajustamos de algún modo la profundidad de lo que está en juego en la imagen especular, podemos registrar lo que sobresale respecto a esta profundidad como algo que emerge de la inmersión libidinal. Les hablo no sólo del falo, sino también de ese objeto esencialmente fantasmático llamado los senos.

A propósito de esto, me ha venido a la memoria un episodio de un libro de la excelente Sra. Gyp, titulado *Pequeño Bob*, donde asistimos a la localización en la playa por parte del Pequeño Bob, un bufón inenarrable, en una señora que está flotando de espaldas, de dos pequeños panes de azúcar, como dice él, cuya apariencia descubre con asombro — y aquí no dejamos de observar alguna complacencia en la autora.

No creo que la lectura de los autores que se ocupan de recoger las expresiones de los niños carezca nunca de provecho. Ésta, seguramente, fue recogida en vivo y en directo. No porque aquella dama — de quien se sabía que era la madre de un añorado neurocirujano, sin duda el prototipo del pequeño Bob — fuera, hay que decirlo, un poco tonta, tiene menos provecho para nosotros lo que de ello resulta, al contrario.

Por otra parte, quizás ahora veamos mejor la verdadera función que se debe atribuir en la relación objetal al *nipple*. La punta del seno está también en una relación gestáltica de aislamiento respecto a un fondo, y por este hecho está en posición de exclusión con respecto a aquella relación profunda con la madre que es la del amamantamiento. De lo contrario no resultaría a menudo tan difícil hacerle atrapar al lactante la punta en cuestión. Y tal vez los fenómenos de las anorexias mentales tendrían también otro cariz.

Así, conviene que tengan presente el pequeño esquema acerca del resorte del vínculo recíproco entre el investimiento narcisista y el investimiento del objeto, vínculo que justifica su denominación y que permite aislar su mecanismo. No todo objeto debe ser definido, pura y simplemente, como un objeto parcial, ni mucho menos, pero el carácter central de la relación del cuerpo propio con el falo condiciona a posteriori, *nachträglich*, la relación con los objetos más primitivos. Su acento de objeto separable, que se puede perder, su puesta en función como objeto perdido, todos estos rasgos no se desplegarían de la misma forma si no se encontrara en el centro la emergencia del objeto fálico como un blanco en la imagen del cuerpo.

Piensen ustedes en aquellas islas cuyo plano ven en las cartas marinas — lo que hay sobre la isla no está en absoluto representado, sino tan sólo su contorno. Pues bien, lo mismo ocurre con los objetos del deseo en toda su generalidad. Pienso mostrárselo la próxima vez — el genital es como una isla, y no basta con decir que más adelante se llevará a cabo el dibujo de lo que hay en la isla, que todo se solucionará, que llegaremos a lo genital a toda vela. Nadie ha llevado a cabo nunca ese dibujo. Caracterizar el objeto como genital no basta para definir su relación con el cuerpo. Y no basta con calificar de postambivalente la entrada en el estadio genital — en él nunca ha entrado nadie.

* * *

Terminaré con una pequeña imagen destinada a que capten la novedad de lo que hoy he querido introducir en su imaginería mental. Cuando me ocupaba de la relación entre el hombre y los animales, se me ocurrió leer lo siguiente sobre el erizo. ¿Cómo hacen el amor? Está claro que *a tergo* tiene que representar algún inconveniente para el erizo. Tendré que telefonear a Jean Rostand. Pero no voy a insistir en este aspecto. El erizo es una referencia literaria. Arquíloco se expresa en algún lugar en sus *Épodos* de esta forma – el zorro sabe un montón, conoce muchos trucos, mientras que el erizo sólo tiene uno, pero famoso. Ahora bien, la cosa concierne precisamente al zorro.

Acordándose o no de Arquíloco, Giraudoux revela el estilo relámpago de un señor que conoce, también él, un truco famoso que atribuye al zorro. Y dice — quizás aquí haya intervenido la asociación de ideas — que quizás el erizo también conozca dicho truco. En todo caso, para él sería urgente conocerlo, porque se trata de la forma de desembarazarse de los parásitos, operación que le resulta al erizo más que problemática.

En cuanto al zorro de Giraudoux, vean cómo procede. Entra muy despacito en el agua, se deja invadir hasta que sólo le queda fuera la punta del hocico. Luego se sumerge para lavarse radicalmente de todo lo que le molesta.

Que esta imagen les ilustre la relación que hoy he puesto de relieve, a saber, que todo lo que es narcisista debe ser concebido como raíz de la castración.

21 DE JUNIO DE 1961

XXVII

EL ANALISTA Y SU DUELO

El a *minúscula del deseo.*
La línea sadiana.
"Yo deseo".
La relación entre I y a.

En el momento de pronunciar ante ustedes nuestro último discurso de este año, me ha vuelto a la memoria la invocación de Platón al comienzo del *Critias*, donde habla del tono como de un elemento esencial en la medida de lo que hay que decir. Ojalá pueda yo mantener este tono.

Para hacerlo, Platón invoca el objeto mismo del que se dispone a hablar en aquel texto inacabado, que es nada menos que el nacimiento de los dioses. La coincidencia no ha dejado de gustarme, porque, sin duda lateralmente, nos hemos acercado mucho a este tema, hasta el punto de oír a alguien que pueden ustedes considerar, en cierto modo, que hace profesión de ateísmo, hablarnos de los dioses como de aquello que se encuentra en lo real.

Resulta que cada vez son más numerosos quienes, entre ustedes, reciben lo que aquí les digo como dirigido a ellos en particular. Particular, sin duda, no para quien a mí me plazca, porque muchos, aunque no todos, lo reciben. Tampoco es colectivo, porque constato que lo que cada cual recibe da lugar entre ustedes a discusión, cuando no a discordancia. Es, pues, un amplio espacio el que queda entre una cosa y otra. Quizá sea esto lo que se llama, en sentido propio, hablar en el desierto.

Desde luego, no es que tenga que quejarme este año de ninguna deserción. Como todo el mundo sabe, en el desierto puede haber casi una muchedumbre. Y es que el desierto no está constituido por el vacío. Lo importante es esto, lo que oso esperar — que hayan venido ustedes a mi encuentro como en el desierto. No seamos demasiado optimistas, ni estemos demasiado orgullosos de nosotros mismos, pero digamos, de todas formas, que todos ustedes, tantos como son, se han preocupado un poco por el límite del desierto.

Por eso, ciertamente, me aseguro de que lo que les digo nunca sea un estorbo para el papel que resulta que debo sostener para algunos de entre ustedes, que es el del analista. Esto se debe precisamente a lo que está en el punto de mira de mi discurso de este año, o sea, la posición del analista. Se trata de lo que se encuentra en el meollo de la respuesta que el analista debe dar para cumplir con el poder de la transferencia. Esta posición, la distingo diciendo que, en el lugar mismo que le corresponde, el analista debe ausentarse de todo ideal del analista. Creo que el respeto de esta condición es lo adecuado para permitir la conciliación necesaria de mis dos posiciones con relación a algunos — ser al mismo tiempo su analista y quien les habla del análisis.

A títulos diversos y bajo diversas rúbricas, efectivamente, se puede formular a propósito del analista algo que sea del orden del ideal. Hay calificaciones del analista, y con eso basta para constituir un núcleo de este orden. El analista no debe ignorar por completo cierto número de cosas, esto queda claro. Pero no es este punto el que interviene en su posición esencial.

Sin duda, aquí se abre la ambigüedad de la palabra *saber*. Si, en su invocación del inicio del *Critias*, Platón se refiere al saber como a la única garantía de que lo que aborda conservará la mesura, es porque en su época esta ambigüedad era mucho menor. El sentido que en él tiene la palabra saber está mucho más cerca de aquello a lo que yo apunto cuando trato de articular para ustedes la posición del analista, y aquí es ciertamente donde se justifica mi elección de este año de partir de la imagen ejemplar de Sócrates.

1

He aquí, pues, que la última vez llegué a lo que considero un punto decisivo de lo que deberemos enunciar a continuación — la función del objeto *a* minúscula en mis esquemas. En efecto, es la que hasta ahora menos he elucidado.

La abordé la última vez a propósito del objeto como parte, parte que se presenta en tanto que separada, objeto parcial, como dicen. Y, acompañándoles hasta un texto al que les ruego encarecidamente que se remitan en detalle y con atención durante estas vacaciones, les hice observar que el que

introdujo la noción de objeto parcial, Karl Abraham, entiende por ello de la manera más formal un amor por el objeto del que está excluida una parte. Es el objeto menos esa parte.

Tal es el fundamento de la experiencia a cuyo alrededor gira la entrada en juego del objeto parcial, que como ustedes saben fue desde entonces objeto de atención, en particular en las especulaciones de Winnicott, relacionadas en última instancia con las meditaciones del círculo kleiniano.

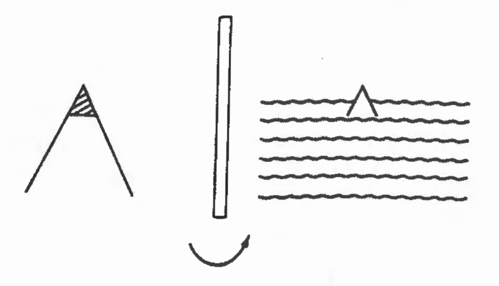
Quienes me escuchan, si me oyen, han podido tener desde hace tiempo, me parece, algo más que una sospecha acerca de las precisiones formales que podemos aportar sobre la parcialidad del objeto, en la medida en que tiene la más estrecha relación con la función de la metonimia. Ésta se presta en gramática a los mismos equívocos. También en este caso les dirán que es la parte tomada por el todo, lo cual queda abierto a todo, tanto a la verdad como al error. Verdad, si esta parte tomada por el todo se transforma en la operación para convertirse en su significante. Error, si nos fijamos tan sólo en el aspecto de parte o, en otros términos, si recurrimos a una referencia de realidad para comprenderla. Ya he destacado esto lo suficiente en otro lugar como para no tener que insistir en ello.

Lo importante es que recuerden ustedes el esquema de la última vez, y el esquema del espejo, que voy a retomar bajo una forma simplificada. Se trata de que sepan qué relación existe entre, por una parte, el objeto del deseo — del que siempre he subrayado para ustedes ese rasgo esencial en la estructura, a saber, su estructuración como objeto parcial y su función de obturación fundamental — y, por otra parte, el correlato libidinal de este hecho, o sea, lo que destaqué la última vez, y que es precisamente lo que permanece más irreductiblemente investido en el cuerpo propio — el hecho fundamental del narcisismo y su núcleo central. La frase que extraje de Abraham lo supone — si el objeto parcial resulta estar elidido, si es dejado en blanco en la imagen del otro como imagen investida, es en la medida en que el falo real sigue siendo, sin saberlo el sujeto, aquello a cuyo alrededor se conserva el máximo investimiento.

El propio término de investimiento extrae todo su sentido de la ambigüedad contenida en el *Besetzung* alemán — se trata no sólo de una carga, sino de algo que rodea el vacío central. Si a este respecto necesitamos aferrarnos a alguna evidencia, tomemos una imagen de la que puede decirse que se erige en el acmé de la fascinación del deseo, aquella que se renueva con la forma misma del tema platónico en el pincel de Botticelli — el nacimiento de Venus, Venus Afrodita, Venus saliendo de las olas, cuerpo eri-

gido por encima de las ondas del amargo amor. Venus — o también Lolita. ¿Qué nos enseña a nosotros, analistas, esta imagen?

Supimos identificarlo perfectamente en la ecuación simbólica, por emplear el término de Fenichel, *Girl = Phallus.* El falo no se articula aquí de ningún otro modo, sino, hablando estrictamente, del mismo. Allí donde suponemos simbólicamente el falo es precisamente donde no está. En este esquema suponemos que se ha manifestado bajo el velo en la erección del deseo, de este lado del espejo, a la izquierda. Si está frente a nosotros, a la derecha, en el cuerpo deslumbrante de Venus, es precisamente en la medida en que no se encuentra ahí. Y mientras que esta forma está investida, en el sentido en que lo acabamos de decir, de todos los atractivos, de todos los *Triebregungen* que la circunscriben desde afuera, por su parte el falo está, junto con su carga, a la izquierda del espejo, en el interior del recinto narcisista. Por eso, allí donde está es también donde no está.



Lo que emerge en estado de forma fascinante es investido por las ondas libidinales que provienen de donde ha sido retirado, o sea, del fundamento, por así decir, narcisista, del que se extrae todo lo que formará la estructura objetal — en cuanto tal, puede decirse, a condición de respetar sus relaciones y sus elementos. Lo que constituye el *Triebregung* que está en función en el deseo — el deseo en su función privilegiada, distinguido de la demanda y de la necesidad — tiene su sede en el resto, al cual le corresponde en la imagen aquel espejismo por el que dicha imagen es identificada precisamente con la parte que le falta y cuya presencia invisible le aporta a lo que se llama la belleza su brillo. Esto es lo que quiere decir el ἵμερος antiguo del que tantas veces he tratado aquí, jugando incluso con su equívoco con ἡμέρα, el día.

Éste es el punto central en torno al cual se juega lo que tenemos que pensar de la función de *a* minúscula.

Convendría que recordaran el mito que fabriqué para ustedes en el momento de *El Banquete,* el de la mano que se tiende hacia el leño encendido. Para que el mito sea verdadero, ¿de qué extraño calor no deberá ser portadora esta mano para que, al acercarse, brote la llama del objeto encendido? Milagro puro, contra el cual se sublevan todas las buenas almas. Pues, por infrecuente que sea este fenómeno, aun así es preciso considerarlo impensable y que al mismo tiempo no se pueda evitar, sean cuales sean las circunstancias. En efecto, es del todo un milagro que en ese fuego inducido surja una mano. Es una imagen completamente ideal, un fenómeno soñado, como el del amor. Todo el mundo sabe que el fuego del amor sólo arde con poco ruido, todo el mundo sabe que el tronco húmedo puede llevarlo dentro por mucho tiempo sin que por fuera se revele nada. Y, por decirlo todo, todo el mundo sabe lo que en *El Banquete* le corresponde articular al más gentil bobalicón de forma casi irrisoria, a saber, que la naturaleza del amor es la de lo húmedo, lo cual significa en su raíz exactamente eso mismo que está ahí en la pizarra — que la reserva del amor objetal, como amor de un viviente, es la *Schatten*, la sombra narcisista.

La última vez les anuncié la presencia de esta sombra, y sin duda hoy llegaré a llamarla la mancha de moho — quizás este nombre le vaya mejor de lo que se cree, porque incluye la palabra yo.[1] En esto vendríamos a coincidir con la especulación de Fénelon, ondulante también él, como dicen. Él lo convierte en el signo de no sé qué parentesco MRP con la divinidad. Yo sería tan capaz como cualquiera de llevar muy lejos esta metáfora, hasta de hacer de mi discurso un mensaje para sus sábanas. En el olor de rata muerta que desprende la ropa interior por poco que se la deje permanecer junto a una bañera, ¿no debemos advertir un signo humano esencial? Si mi estilo de analista acentúa fácilmente lo que se califica, o estigmatiza, con el término de abstracción, no es tan sólo efecto de mi preferencia, quizá simplemente sea por consideración al olfato que yo podría excitar en ustedes tanto como cualquiera.

De todas formas, ven ustedes perfilarse ahí detrás aquel punto mítico de la evolución libidinal que el análisis, sin saber nunca demasiado bien cómo situarlo en la escala, ha aislado como el complejo urinario en su oscura relación con la acción del fuego. Éstos son términos, luchando uno contra otro, con los que se anima el juego del ancestro primitivo — como ustedes saben, el análisis descubrió que su primer reflejo lúdico ante la aparición

1. *Moisi*, "enmohecido". [N. del T.]

de la llama debió de ser mear encima, proeza renovada en *Gulliver.* Esta relación profunda del *uro*, me quemo, con la *urina*, la orina, se inscribe en el fondo de la experiencia infantil — la operación del secado de las sábanas, los sueños de la ropa enigmáticamente almidonada o la erótica de la lavandera, que conocen quienes han podido ver la espléndida escenificación de todos los blancos posibles llevada a cabo por el Sr. Visconti, materializando para nosotros el hecho de que Pierrot va de blanco — y la cuestión de saber por qué.

En suma, lo que se produce en cascada alrededor del momento ambiguo entre la enuresis y las primeras agitaciones del falo es un ambientillo muy humano. Es ahí donde se juega en sus raíces más sensibles la dialéctica del amor y del deseo.

¿Cómo se presenta el objeto central, el objeto del deseo? Sin querer llevar más lejos el mito plácidamente encarnado en lo que llaman el pequeño mapa geográfico, o la pequeña Córcega, bien conocida de todo analista, digamos que el objeto del deseo se presenta, en el centro de este fenómeno, como un objeto salvado de las aguas de vuestro amor. Queda por situar su lugar — y ésta es la función de mi mito —, precisamente en medio de la misma zarza ardiente en la que se anunció un día, en una opaca respuesta, *Yo soy lo que soy* — en este mismo punto donde, a falta de saber quién habla, estamos oyendo siempre la interrogación del *Che vuoi?* proferido por una extraña cabeza de camello metamórfico, de donde puede salir igualmente la perrita fiel del deseo.

Éste es el punto culminante a cuyo alrededor gira aquello de lo que nos ocupamos en lo que a la *a* minúscula del deseo se refiere.

2

De esta *a* minúscula, nos ocupamos a lo largo de toda la estructura, porque nunca es superada en lo que a atracción libidinal se refiere.

Consideremos qué la precede en el desarrollo, a saber, las primeras formas del objeto en tanto que separado.

Los senos sólo adquieren su función en el deseo *nachträglich,* en la medida en que ya han desempeñado su papel anteriormente, en el mismo lugar, en la dialéctica del amor, a partir de las demandas primitivas — el *Trieb* del amamantamiento, que se instaura desde un principio debido a que

la madre habla. En el plano de la demanda oral hay, en efecto, llamada al más allá de lo que puede satisfacer el objeto llamado seno. Y el seno, distinguido enseguida del trasfondo, adquiere de inmediato un valor instrumental. No es sólo lo que se toma, sino también lo que se aparta, lo que se rechaza porque se quiere otra cosa.

Hemos puesto de manifiesto la misma anterioridad en nuestra estructuración de la relación anal, en la cual la llamada al ser de la madre apunta más allá de todo lo que ella pueda dar como soporte anaclítico, función en la que se confunden el ser y el tener.

Por último, a partir del advenimiento del falo en esta dialéctica se abre, precisamente por haber quedado reunida en él, la distinción del ser y del tener.

Más allá del objeto fálico, la cuestión respecto al objeto se abre — propiamente hablando — de otra manera. Si se considera esta emergencia de isla, este fantasma, este reflejo, esta imagen — casi la más sublime, diría yo, en la que se encarna el objeto como objeto de deseo, como he destacado hace un momento —, está claro que el falo se encarna precisamente en lo que le falta a la imagen. Ahí se origina todo lo que será la secuencia de la relación del sujeto con el objeto del deseo.

El horizonte de la relación con el objeto no es, ante todo, una relación conservadora. Se trata, si puedo expresarme así, de interrogar al objeto acerca de lo que lleva en el vientre. Esto se desarrolla a lo largo de la línea en la que tratamos de aislar la función de *a* minúscula, la línea propiamente sadiana, por la que el objeto es interrogado hasta las profundidades de su ser, solicitado para que se muestre en lo que tiene de más oculto para rellenar esta forma vacía y como tal fascinante.

¿Hasta dónde puede el objeto soportar la pregunta? Quizás hasta el punto en el que se revela la última falta en ser, hasta el punto en el que la pregunta se confunde con la destrucción misma del objeto. Tal es el fin — y por eso existe la barrera que les situé el año pasado, la barrera de la belleza o de la forma. Aquí, la exigencia de conservar el objeto se refleja en el sujeto mismo.

Rabelais nos muestra a Gargantúa cuando se va a la guerra. *Conservad esto, que es lo más amado*, le dice su mujer, señalando con el dedo lo que por entonces era mucho más fácil designar sin ambigüedad que en nuestros días, porque esa pieza del vestido llamada bragueta tenía un carácter glorioso. Esto significa, en primer lugar, que no se puede guardar en casa. Pero la segunda significación está también llena de aquella sabiduría que no falta en ninguna de las frases de Rabelais — arriésgalo todo, todo pue-

de ir al campo de batalla, pero esto guárdalo irreductiblemente, en el centro. Esto no hay que arriesgarlo.

Ello nos permite dar un vuelco en nuestra dialéctica. Todo esto, en efecto, estaría muy bien si fuera tan simple pensar el deseo a partir del sujeto y si, entonces, tuviéramos que encontrar de nuevo en el plano del deseo el mito que se desarrolló en el plano del conocimiento, convirtiendo así el mundo en una especie de gran tela extraída del vientre del sujeto-araña.

¿No sería más simple que el sujeto dijera *Yo deseo*? Pero decirlo no es tan simple. Es mucho menos simple, lo saben ustedes por su experiencia, que decir *Yo amo*, oceánicamente, tal como lo expresa Freud de un modo muy bello en su crítica de la efusión religiosa. Amo, nado, mojo, inundo y babeo a raudales. Todo ello, por otra parte, pura confusión, y las más de las veces no da ni para mojar un pañuelo — sobre todo es porque cada vez se hace menos a menudo.

Los grandes húmedos se van borrando de la faz de la Tierra desde mediados del siglo XIX. Señálenme hoy en día a alguien como Louise Colet, haría lo que fuera para ir a comprobarlo. Más bien parece que eso deja al Yo *(Je)* en suspenso. En todo caso, lo deja tan bien *encolado* en el fantasma que los desafío a que lo encuentren — a este Yo *(Je)* del deseo — en un lugar distinto de donde lo indica el Sr. Genet en *El balcón.*

Ya les he hablado del Sr. Jean Genet — ese querido Genet —, sobre quien un día les di un largo seminario. Encontrarán ustedes con facilidad el pasaje donde indica de un modo admirable algo que las chicas conocen bien, o sea, que sean cuales fueren las elucubraciones de aquellos señores sedientos de ver encarnado su fantasma, hay un rasgo común a todos ellos — en la representación es necesario un rasgo que lo haga *no verdadero*, pues de lo contrario, quizá, si se convirtiera del todo en verdadero ya no habría forma de saber dónde está uno. Quizá al sujeto ya no le quedaría ninguna posibilidad de sobrevivir a eso. Se trata de esto, del lugar del significante tachado, necesario para que se sepa que no es más que un significante. La indicación de lo inauténtico es el lugar del sujeto como primera persona del fantasma.

La mejor forma que he encontrado de indicarlo — ya la he sugerido varias veces — es restituirle al sujeto su verdadera forma. La cedilla del *ça*, en francés, no es una cedilla, es un apóstrofo, es el apóstrofo del *c'est*, la primera persona del inconsciente. Hasta pueden ustedes tachar la *t* del final — *c'es*, he aquí una forma de escribir el sujeto en el plano del inconsciente.

No hace falta decir que esto sirve para facilitar el paso del objeto a la objetalidad. Como ustedes saben, se habla incluso, a este respecto, del desplazamiento de ciertas líneas en el espectro. De hecho, el desfase del objeto del deseo respecto del objeto real, en la medida en que podemos aspirar a él, está profundamente determinado por el carácter negativo o incluido de la aparición del falo. No apuntaba a otra cosa hace un momento cuando les describía un breve recorrido del objeto desde sus formas arcaicas hasta su horizonte de destrucción — desde el objeto orificial, o *anificial*, si me permiten la expresión, del pasado infantil, hasta el objeto de la meta fundamentalmente ambivalente que sigue siendo hasta el final la meta del deseo. Es una pura mentira, porque por otra parte no hay ninguna necesidad crítica de hablar, en la relación con el objeto del deseo, de un supuesto estado post-ambivalente.

Por otra parte, sólo si ordenamos la escala ascendente y concordante de los objetos respecto al vértice fálico podemos comprender el vínculo de los distintos niveles que comporta, por ejemplo, el ataque sádico, en la medida en que no es en absoluto la pura y simple satisfacción de una agresión presuntamente elemental, sino una forma de interrogar al objeto en su ser y de extraer de él la escisión, el *o bien* introducido, a partir del vértice fálico, entre el ser y el tener.

Que después del estadio fálico sigamos siendo *un gran ambivalente como antes* no es la peor de las desgracias. Es que tomando las cosas en esta perspectiva nunca llegamos muy lejos. Siempre hay un momento en que soltamos ese objeto, como objeto del deseo, a falta de saber cómo proseguir con la pregunta. Forzar a un ser, ya que tal es la esencia de *a* minúscula, más allá de la vida no está al alcance de todo el mundo.

Con esto no me limito a aludir al hecho de que la coerción tiene límites naturales, así como el mismo sufrimiento. Ni siquiera forzar a un ser al placer es un problema tan cómodo de resolver, y ello por una buena razón — somos nosotros quienes dirigimos el juego y es de nosotros de quienes se trata. La Justine de Sade, todo el mundo se maravilla de que resista indefinidamente todos los maltratos, hasta tal punto que se requiere la intervención del mismo Júpiter y que éste ofrezca su rayo para poder terminar. Pero es que en verdad Justine no es sino una sombra. La única que existe es Juliette. Ella es la que sueña, y por eso, mientras sueña, tiene que exponerse necesariamente — lean la historia — a todos los riesgos del deseo, que no son menores que los que amenazan a Justine. Evidentemente, no nos sentimos demasiado dignos de su compañía, porque llega muy lejos. No hay que mencionarlo demasiado en las conversaciones mundanas. Las personas que sólo se ocupan de su personita sólo pueden encontrarle un interés muy escaso.

Así, resulta que todo esto nos devuelve al sujeto. ¿Cómo puede ser conducida desde el sujeto toda la dialéctica del deseo? — si este deseo es tan sólo un apóstrofo inscrito en una relación que es, ante todo, relación con el deseo del Otro.

Es aquí donde interviene la función de I mayúscula, del significante del ideal del yo.

3

La función del ideal del yo preserva *i(a)*, el yo ideal.

¿De qué se trata? Tan sólo de lo siguiente — de esa cosa preciosa en la que se intenta atrapar algo húmedo, aquella cerámica, aquel pequeño recipiente, símbolo desde siempre de lo creado con el que cada cual trata de darse a sí mismo alguna consistencia. En ello compiten muchas otras formas o modelos. Hace falta construir un soporte en el Otro, del que depende que la flor prenda o no lo haga. ¿Por qué? Es que no hay ningún otro modo de que el sujeto subsista.

¿No nos enseña acaso el análisis a este respecto que la función radical de la imagen en la fobia se esclarece analógicamente con lo que Freud fue a desentrañar en la formación etnográfica de entonces, bajo la rúbrica del tótem? Sin duda, ahora está muy patas arriba, pero si queda algo de ella es lo siguiente — está uno muy dispuesto a arriesgarlo todo por el placer, por la pelea, por la prestancia, hasta la propia vida, pero no cierta imagen límite, no la disolución de la misma orilla, lo que amarra[2] al sujeto a esa imagen — un pez, un árbol. Que un bororó no sea un ara no es una fobia al ara, aunque aparentemente comporte tabúes analógicos. El único factor común entre fobia y tótem es la imagen misma en su función de circunscripción y de discernimiento del objeto, a saber, el yo ideal.

En efecto, la metáfora del deseante mediante casi cualquier cosa es algo que siempre puede volverse una cuestión urgente en un caso individual. Acuérdense ustedes de Juanito. En el momento en que el deseado se encuentra sin defensa frente al deseo del Otro cuando éste es una amenaza para *i(a)*, la orilla, el límite — entonces el eterno artificio se reproduce,

2. En esta frase hay una resonancia entre *rivage* (orilla) y *river* (amarrar). [N. del T.]

el sujeto se recompone y parece que está como al abrigo en la piel del oso antes de haberlo matado. Pero se trata en realidad de una piel del oso vuelta del revés, y es en su interior donde el fóbico defiende, ¿qué? — el otro lado de la imagen especular.

La imagen especular tiene, sin duda, dos caras, una de investimiento, pero también otra de defensa. Es un dique contra el Pacífico del amor materno. Digamos simplemente que el investimiento del Otro es, en suma, defendido por el yo ideal. El investimiento último del falo es defendido, de algún modo, por el fóbico. Diré incluso que la fobia es la señal luminosa que aparece para advertirte que estás funcionando con la reserva de libido. Se puede funcionar con ella todavía algún tiempo. Esto es lo que significa la fobia, y si su soporte es el falo como significante es, sin duda, por esta razón.

No tengo que recordarles todo lo que, en nuestra experiencia pasada, ilustra y confirma esta forma de considerar las cosas. Acuérdense tan sólo del sueño relatado por Ella Sharpe, que yo les comenté. Acuérdense de la tosecita con la que el sujeto avisa a la analista antes de entrar en su despacho, y de todo lo que hay detrás de eso, que surge con sus ensoñaciones habituales.

¿Qué haría yo, dice, si me encontrara en un lugar donde no quisiera ser descubierto? Daría un suave ladrido y entonces se dirían — *No es más que un perro.* Surge también la asociación del perro que un día se puso a masturbarse con la pierna del paciente. ¿Qué encontramos en esta historia ejemplar? Que el sujeto, en posición de defensa, más que nunca, en el momento de entrar en el despacho analítico, aparenta ser un perro. Aparenta serlo, pero quienes son perros son los demás antes de que entre, y él les advierte que recobren su apariencia humana. No se imaginen ustedes que esto responde en absoluto a un interés especial por los perros. En este ejemplo, como en todos los demás, ser un perro no tiene sino un único sentido — significa que uno hace *guau, guau,* nada más. Yo ladraría, y entonces los que no están aquí dirían — es un perro. Éste *es un perro* que tiene el valor del *einziger Zug.*

Tomen ustedes el esquema de la *Massenpsychologie* con el que Freud nos origina la identificación del ideal del yo. ¿Por qué lado lo aborda? Dando un rodeo por la psicología colectiva. ¿Qué se produce, entonces, nos dice — prologando así la gran explosión hitleriana —, para que todos caigan en esa especie de fascinación que permite la masificación, esa gelatina, la gelificación de lo que llamamos una muchedumbre? Para que todos los sujetos tengan colectivamente, al menos por un instante, el mismo ideal,

que permite todo y cualquier cosa durante un tiempo bastante breve, es preciso, explica Freud, que todos esos objetos exteriores se consideren como provistos de un rasgo común, *einziger Zug.*

¿Qué nos interesa en esto? Lo siguiente, que lo que es cierto en el plano de lo colectivo lo es también en el plano de lo individual. Es alrededor de la función del ideal como se acomoda la relación del sujeto con los objetos exteriores. En el mundo de un sujeto que habla, llamado el mundo humano, dar a todos los objetos un rasgo común es una pura cuestión de ensayo metafórico, fijar un rasgo común para su diversidad es una pura cuestión de decreto. Tomándolo por el mundo animal, donde la tradición analítica ha mostrado el juego ejemplar de las identificaciones defensivas, el sujeto puede, con el fin de subsistir en un mundo donde su *i(a)* sea respetado, decretar que todos, ya sean perros, gatos, tejones o ciervas, hacen *guau, guau.* Ésta es la función del *einziger Zug.*

Es esencial mantenerla estructurada de esta forma, porque fuera de este registro es imposible concebir qué quiere decir Freud en la psicología del duelo y de la melancolía. ¿Qué diferencia al duelo de la melancolía?

En cuanto al duelo, no cabe duda de que su longitud, su dificultad, se debe a la función metafórica de los rasgos conferidos al objeto del amor, en la medida en que son privilegios narcisistas. De una forma tanto más significativa cuanto que lo dice casi con asombro, Freud insiste mucho en lo que está en juego — el duelo consiste en autentificar la pérdida real, pieza a pieza, pedazo a pedazo, signo a signo, elemento I mayúscula a elemento I mayúscula, hasta agotarlos. Cuando esto está hecho, se acabó.

¿Pero qué significa esto si ese objeto era un *a* minúscula, un objeto de deseo? El objeto está siempre enmascarado detrás de sus atributos, decirlo es casi una banalidad. Como se puede suponer, el asunto sólo empieza a convertirse en algo serio cuando comienza lo patológico, es decir, la melancolía. En ella el objeto es, cosa curiosa, mucho menos aprehensible porque está sin lugar a dudas presente, y así desencadena efectos infinitamente más catastróficos, porque llegan hasta el agotamiento de lo que Freud llama el *Trieb* más fundamental, el que te amarra a la vida.

Es preciso seguir este texto y escuchar en él lo que Freud nos indica sobre no sé qué decepción, que no sabe definir pero que está ahí. ¿Qué rasgos se dejan ver en un objeto tan velado, enmascarado, oscuro? El sujeto no puede aferrarse a ninguno de los rasgos de ese objeto que no se ve, pero nosotros, analistas, en la medida en que seguimos a este sujeto, podemos identificar algunos de ellos a través de los rasgos a los que ataca como si fueran sus propias características. *No soy nada, soy una basura.*

Dense cuenta de que nunca se trata de la imagen especular. El melancólico nunca les dice que tiene mala cara, o cara de pocos amigos, o que sea idiota, sino que es el último mono, que desencadena catástrofes para toda su parentela, etc. En sus autoacusaciones, se encuentra enteramente en el dominio de lo simbólico. Añádanle a esto el tener — está arruinado. ¿No basta para encaminarles?

Hoy me limitaré a indicarlo designándoles un punto específico que para mí es, al menos de momento, un punto de confluencia entre duelo y melancolía. Se trata de lo que no llamaré el duelo, ni la depresión respecto a la pérdida de un objeto, sino un remordimiento de cierto tipo, desencadenado por un desenlace que es del orden del suicidio del objeto. Un remordimiento, pues, a propósito de un objeto que de alguna forma entró en el campo del deseo y que, por su obra, o por algún riesgo que corrió en la aventura, ha desaparecido.

Analicen estos casos. Freud les trazó el camino al indicarles que, ya en el duelo normal, la pulsión que el sujeto vuelve contra sí bien podría ser una pulsión agresiva hacia el objeto. Sondeen esos dramáticos remordimientos cuando surgen. Quizás verán ustedes que allí vuelve contra el sujeto una potencia de insultos que puede estar emparentada con la que se manifiesta en la melancolía. Su origen lo encontrarán en lo siguiente — si este objeto se ha escabullido de esta forma, si ha llegado a destruirse, entonces no valía la pena haber tenido con él tantos miramientos, no valía la pena desviarme por él de mi verdadero deseo.

Este ejemplo, por extremo que sea, no es tan infrecuente. La misma disposición se encuentra en algún momento de cierta pérdida que se produce tras esos largos abrazos entre sujetos deseantes, lo que llaman las oscilaciones del amor.

Por esta vía nos vemos llevados al corazón de la relación entre el I mayúscula y el *a* minúscula, en un punto del fantasma donde la seguridad del límite siempre está en cuestión y del que debemos saber hacer que el sujeto se aparte. Esto supone en el analista una completa reducción mental de la función del significante, con respecto al cual es preciso captar por qué mecanismo, por qué sesgo, por qué rodeo, ella está siempre en juego cuando se trata de la posición del ideal del yo.

Pero todavía hay otra cosa distinta que, al llegar aquí al término de mi discurso, no puedo sino indicar y que concierne a la función del *a* minúscula.

Lo que Sócrates sabe y el analista debe al menos entrever, es que en el plano de *a* minúscula la cuestión es muy distinta de la del acceso a ningún

ideal. El amor sólo puede rodear esta isla, este campo del ser. Y el analista, por su parte, sólo puede pensar que cualquier objeto puede rellenarlo. He aquí adonde nosotros, analistas, nos vemos conducidos a oscilar, en ese límite en el que, con cualquier objeto, una vez que ha entrado en el campo del deseo, se plantea la cuestión — *¿qué eres tú?* No hay objeto que valga más que otro — éste es el duelo a cuyo alrededor se centra el deseo del analista.

Vean ustedes, al final de *El Banquete*, a qué apunta el elogio de Sócrates — al tonto entre los tontos, el más tonto de todos, el único tonto integral. Y tengan en cuenta que es a él a quien se le concede que diga, bajo una forma ridícula, lo más verdadero que hay sobre el amor. No sabe lo que dice, hace el burro, pero no importa, y no por ello deja de ser el objeto amado. Y Sócrates le dice a Alcibíades — Todo lo que me dices a mí, es por él.

He aquí la función del analista, con lo que comporta de un cierto duelo. En este punto nos acercamos a una verdad que el propio Freud dejó fuera del campo de lo que él podía comprender.

Cosa singular — y probablemente por razones de comodidad, las que hoy les expongo cuando formulo la necesidad de conservar el figurante —, no parece que se haya comprendido todavía que lo que esto significa es *Amarás a tu prójimo como a ti mismo.*

No quieren traducirlo porque probablemente no sería cristiano, en el sentido de un cierto ideal — y, créanme, el cristianismo no ha dicho todavía su última palabra —, pero es un ideal filosófico.

Esto significa — pueden plantear ustedes a propósito de cualquiera la cuestión de la perfecta destructividad del deseo. A propósito de cualquiera, puedes tener la experiencia de saber hasta dónde osarás llegar en la interrogación de un ser — a riesgo, en lo que a ti mismo se refiere, de desaparecer.

28 DE JUNIO DE 1961

NOTA

El artículo pendiente de publicar al que se hace referencia en la página 384, fue incluido en los *Escritos* con el título: "Observación sobre el informe de Daniel Lagache".

*

En la página 401 he indicado que falta el inicio de la lección XXV. A continuación, reproduzco el texto de las notas que entonces tomó uno de los participantes más atentos del Seminario, mi añorado amigo doctor Paul Lemoine, y que permiten colmar parcialmente dicha falta.

"Excelente trabajo de Conrad Stein sobre la identificación primaria. Lo que voy a decir hoy les mostrará que su trabajo estaba bien orientado. Trataremos de avanzar. Tenía intención de leer a Safo para encontrar en ella cosas que pudieran iluminarnos. Esto nos llevará al corazón de la función de la identificación. Como se trata todavía de situar la función del analista, he pensado que no estaría mal retomar este punto. Freud escribe *Inhibición, síntoma y angustia* en 1926. Es el tercer tiempo en la recopilación de su pensamiento, estando constituidos los dos primeros por la etapa de la *Interpretación de los sueños* y por la de la segunda tópica."

*

Mi agradecimiento al Pr. Jacques Body, que tuvo la bondad de buscar en la obra de Giraudoux el zorro mencionado en la página 425. Este zorro no ha sido encontrado. Que el lector que pudiera localizarlo tenga a bien comunicármelo, escribiéndome a la dirección de las Éditions du Seuil; lo mismo digo en cuanto a las posibles correcciones. Ténganse en cuenta igualmente la nutria y la comadreja de la página 17.

*

Las Éditions du Seuil han confiado la preparación del manuscrito al señor Paul Chemla, que se ha ocupado particularmente de las citas. La señora Évelyne Cazade-Havas ha colaborado con este trabajo; les doy gracias.

*

He pedido a la señora Judith Miller que de ahora en adelante dirija conmigo la colección fundada por Jacques Lacan bajo el nombre "Le champ freudien".

J.-A. M.

NOTA DE LA SEGUNDA EDICIÓN

La explotación de las notas de Paul Lemoine ha permitido mejorar en algunos lugares el texto de hace diez años. Algunas precisiones en este apartado:

– la frase de Aragon citada en la página 81 figura en el *Tratado de estilo;*

– la película de Renoir mencionada en la página 160 es *La gran ilusión;*

– el esquema comentado en la página 216 puede reconstituirse a partir de las notas.

$A\ i(a)^2$

$i(a)$ S

$\not{S}$

– el libro de Roger Caillois citado en la página 246 es *El mito y el hombre;*

– la iglesia mencionada en la página 246 es la Scuola di San Giorgio degli Schiavoni;

– según las notas de Lemoine, el esquema simplificado de la página 384 hacía aparecer, a la izquierda del espejo, la imagen real del florero, *i(a)*, rodeando las flores, *a*;

– en la página 431, las iniciales MRP designan el partido demócrata-cristiano de la IV República, el "Movimiento Republicano Popular"; el "emparentamiento" era un procedimiento por entonces autorizado de alianza electoral parcial entre listas diferentes, que aislaba los extremos para favorecer al centro.

Mi gratitud a Gennie Lemoine, que puso las notas de Paul Lemoine a mi disposición. De nuevo, Évelyne Cazade me ha acompañado en este trabajo: le doy gracias por ello.

J.-A. M.



Si desea recibir regularmente información sobre las novedades de nuestra editorial, le agradeceremos suscribirse, indicando su profesión o área de interés a:

difusion@areapaidos.com.ar

Periódicamente enviaremos por correo electrónico información de estricta naturaleza editorial.

Defensa 599 – 1° piso – Tel.: 4331 2275
www.paidosargentina.com.ar

LACAN

EL SEMINARIO

La Transferencia

8

TEXTO ESTABLECIDO POR JACQUES-ALAIN MILLER

Acuérdense de la escena extraordinaria que constituye la confesión pública de Alcibíades y traten de situarla en nuestros términos. [...]

Se confiesa, ¿ante quién? Los otros, todos los otros, aquellos que, por su concierto, sus cuerpos, su concilio, parecen darle el mayor peso posible a lo que se puede llamar el tribunal del Otro. ¿Y qué es lo que constituye el valor de la confesión de Alcibíades ante este tribunal? Es que dice precisamente haber tratado de convertir a Sócrates en algo completamente sometido y subordinado a otro valor distinto del de la relación de sujeto a sujeto. Frente a Sócrates, cara a cara, ha manifestado una tentativa de seducción, ha querido hacer de él, y de la forma más manifiesta, alguien instrumental, subordinado ¿a qué? al objeto de su deseo — el de él, Alcibíades — que es *ágalma*, el buen objeto.

Aún diré más. ¿Cómo no reconocer, nosotros, analistas, de qué se trata? Está claramente dicho — es el buen objeto que Sócrates tiene en la barriga. Ahí Sócrates no es más que el envoltorio de lo que es el objeto del deseo.

Si Alcibíades ha querido manifestar que Sócrates es, respecto a él, esclavo del deseo, que Sócrates le está sometido por el deseo, es para indicar claramente que tan sólo es este envoltorio. El deseo de Sócrates, aunque él lo conoce, ha querido verlo manifestarse en su signo, para saber que el otro, objeto, *ágalma*, estaba a su merced.

Pero precisamente haber fracasado en esta empresa cubre a Alcibíades de vergüenza, y hace de su confesión algo tan cargado. [...] Es que delante de todos se desvela con sus rasgos el secreto más impactante, el último resorte del deseo, que obliga siempre en el amor a disimularlo más o menos — su objetivo es la caída del Otro, A, a otro, *a*.

(Extraído del capítulo XII)

ISBN 950-12-3976-4

